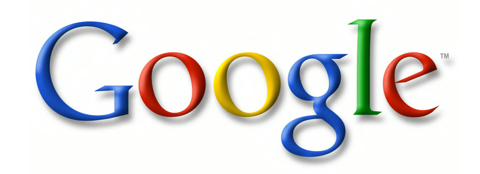
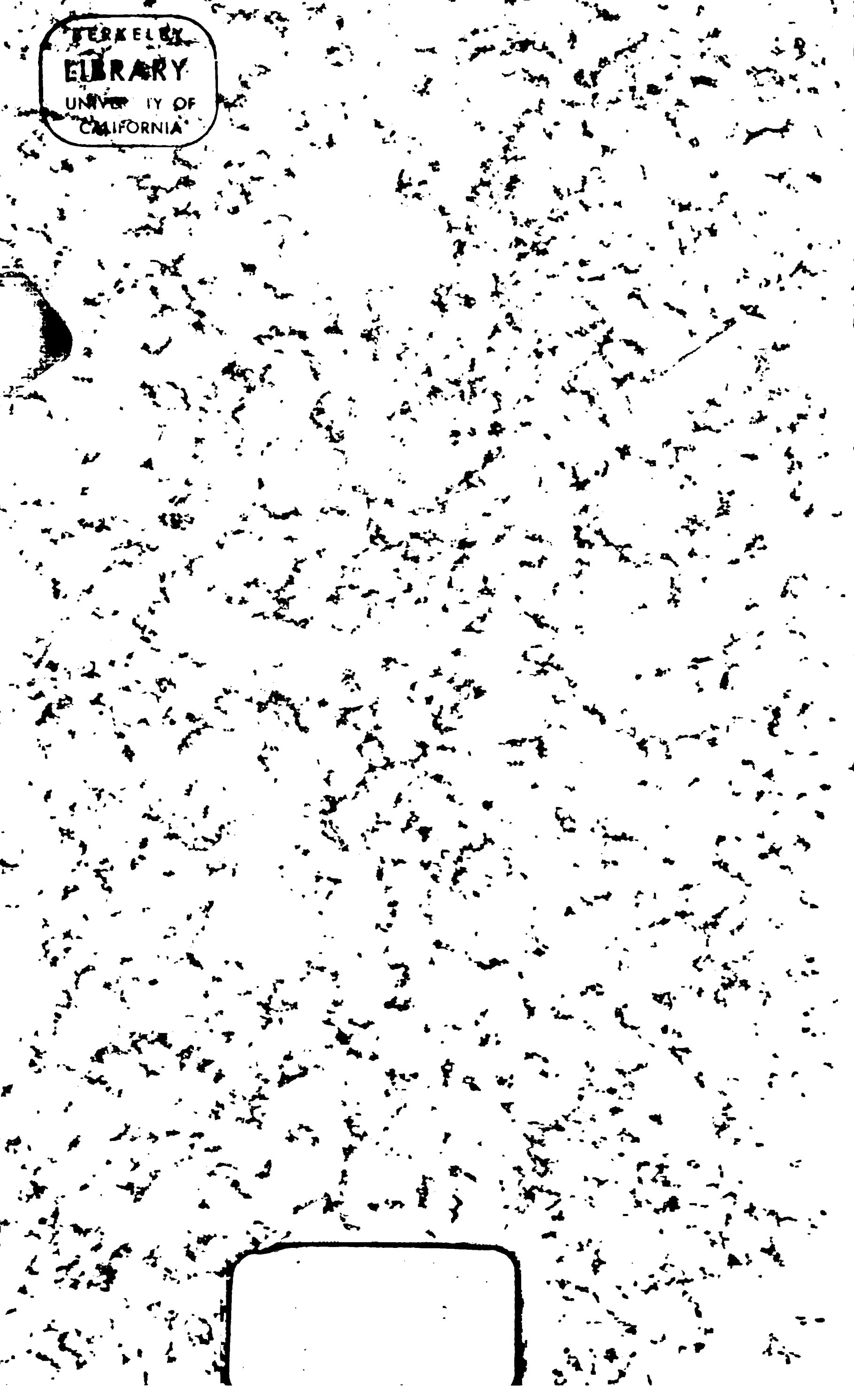
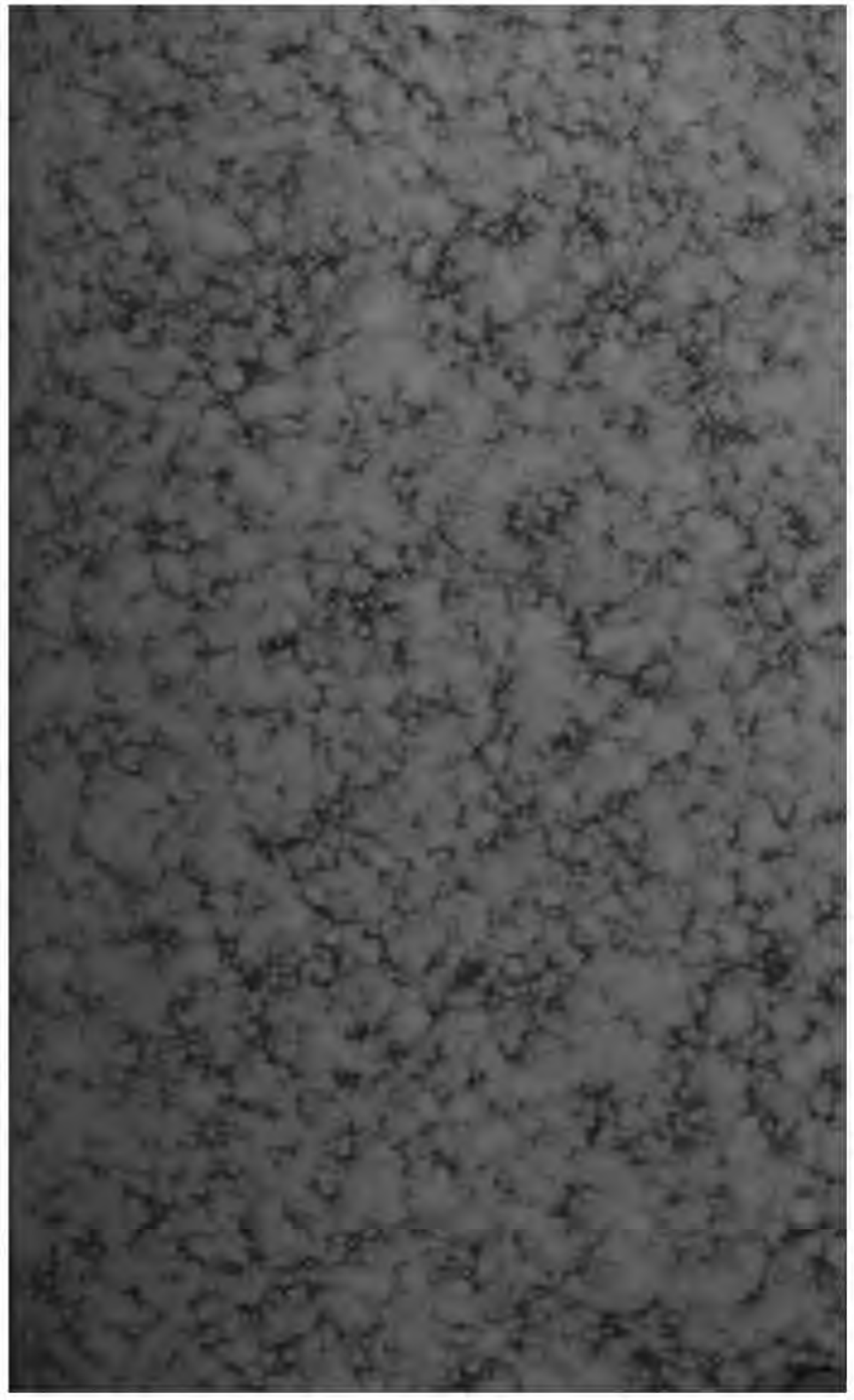
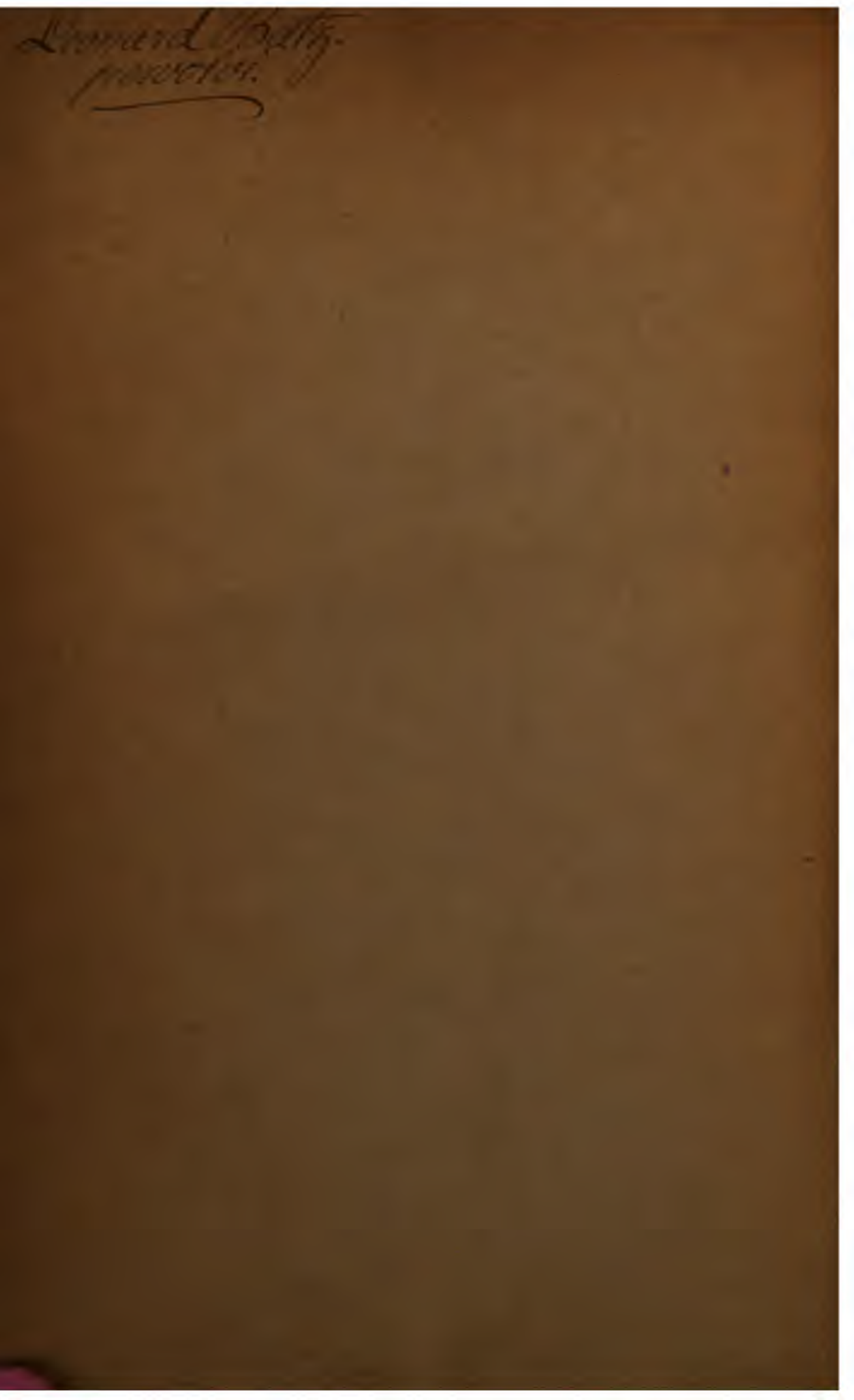





BERKELEY
LIBRARY
UNIVER ITY OF
CALIFORNIA





Beiträge

zur

Erklärung des alten Testamentes,

enthaltend

fünf Abhandlungen.

Von

Dr. **Laur. Reinke,**

Domcapitular und ordentlichem Professor der Theologie und orientalischen Sprachen
zu der königl. Academie zu Münster.

Dritter Band.

Mit Erlaubniß des hochwürdigsten Bischofs von Münster.

Münster, 1855.
Verlag der Coppenrath'schen Buch- und Kunsthandlung.

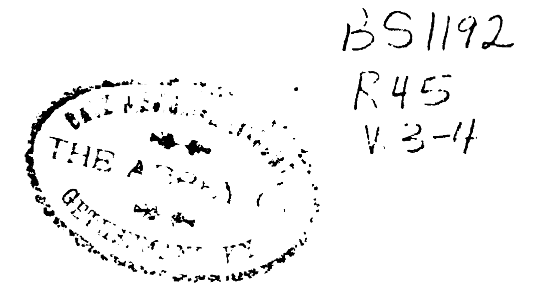
אַשְׁרֵי הָאִישׁ אֲשֶׁר · · · · בְּתוֹרַת יְהוָה חֶפְצוֹ וּבְתוֹרָתוֹ יֶהְגֶּה יוֹמָם
וָלָיְלָה׃ וְהָיָה כְּעֵץ שָׁתוּל עַל־פַּלְגֵי־מָיִם אֲשֶׁר פִּרְיוֹ יִתֵּן בְּעִתּוֹ וְעָלֵהוּ
לֹא־יִבּוֹל וְכֹל אֲשֶׁר־יַעֲשֶׂה יַצְלִיחַ׃

Ps. 1, 1—3.

Καὶ ὅτι ἀπὸ βρέφους τὰ ἱερὰ γράμματα οἶδας, τὰ δυνάμενά σε σοφίσαι εἰς σωτηρίαν διὰ πίστεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος, καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν, πρὸς ἔλεγχον, πρὸς ἐπανόρθωσιν, πρὸς παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ, ἵνα ἄρτιος ᾖ ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος, πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένος.

2 Timoth. 3, 15—17.





Vorwort.

Dieser vorliegende dritte Band unserer »Beiträge zur Erklärung des alten Testamentes« behandelt, gleich den früheren, verschiedene und wichtige Gegenstände des alten Testamentes. Die in demselben enthaltenen Abhandlungen, welche wir schon vor mehreren Jahren ausführlich behandelt und dem Druck übergeben haben, jetzt aber mit einigen Zusätzen und Berichtigungen von neuem erscheinen lassen, sind folgende:

I. »Philologisch-historische Abhandlung über den Gottesnamen Jehova.« Abgedruckt in dem dritten Bande des »Katholischen Magazins für Wissenschaft und Leben,« Münster, 1847, S. 333—358, 398—428, 501—536, 627—652. Dafs der Name יְהֹוָה im alten Testamente vornehmlich wegen der Bedeutung, des Alters und Gebrauchs eine hohe Wichtigkeit habe, davon wird sich jeder, der unsere Abhandlung einer vorurtheilsfreien Durchsicht würdigt, überzeugen. Läfst sich nämlich nachweisen, dafs יְהֹוָה Gott als ewig seienden, unveränderlichen und persönlichen bezeichnet, der sich der Menschheit offenbart hat, so folgt daraus, dafs die Israeliten einen solchen Begriff von der Gottheit gehabt haben, wie man ihn bei keinem Volke des Alter-

thums vorfindet. Läfst sich ferner darthun, dafs dieser Name schon lange vor Moses den Israeliten bekannt gewesen, so ist dadurch erwiesen, dafs sich bei denselben schon im höchsten Alterthum eine richtige Idee von der Gottheit gefunden hat, und dafs dieselbe nicht von Aegyptern oder Phöniciern oder einem andern Volke zu denselben gekommen ist. Von besonderer Wichtigkeit ist dieser Name aber auch, wenn wir auf den *Gebrauch* desselben bei den heil. Schriftstellern sehen. Eine sorgfältige Vergleichung der Stellen, worin die verschiedenen Gottesnamen יְהוָֹה und אֱלֹהִים vorkommen, läfst darüber keinen Zweifel, dafs sie nicht *willkürlich* gebraucht werden, sondern *absichtlich* bald dieser bald jener gewählt worden ist. Es läfst sich nämlich nachweisen, dafs der heil. Schriftsteller sich wenigstens gewöhnlich bei der Wahl dieser verschiedenen Namen durch das, was er eben mittheilt, leiten liefs. Insbesondere ist dieses in den Büchern Moses der Fall. So drängt sich z. B. jedem nachdenkenden Leser bei dem Lesen der Versuchungsgeschichte die Wahrnehmung auf, dafs die Schlange den heiligen Gottesnamen יְהוָֹה nicht ausspricht, sondern den Namen אֱלֹהִים gebraucht. Aus diesem Gebrauche geht das wichtige Resultat hervor, dafs man die Genesis nicht nach diesen beiden Gottesnamen in zwei Haupturkunden, in eine Jehova- und Elohim-Urkunde, zerlegen darf.

II. »Ueber die verschiedenen Versuche, wodurch man in älterer und neuerer Zeit die von Gott den Israeliten befohlene Hinwegführung der kostbaren Geräthe und Kleider der Aegypter zu rechtfertigen gesucht hat,« Münster 1846. Diese Abhandlung ist abgedruckt in dem dritten, vierten und fünften Hefte des bezeichneten Magazins, S. 345—372, 430—468, 530—574. In dieser Abhandlung haben wir alle Versuche, welche sich bei den Kirchenvätern, den jüdischen

und christlichen Auslegern in älterer und neuerer Zeit über diesen Gegenstand finden, ausführlich mit ihren Gründen angeführt und beurtheilt. Unsere Abhandlung setzt es, wie wir glauben, aufser Zweifel, dafs unter den verschiedenen Versuchen, wodurch man die in diesem beim ersten Blick auffallenden Factum liegende Schwierigkeit zu lösen gesucht hat, nur die die einzig richtige ist, wonach die Aegypter die goldenen und silbernen Geräthe und Kleider den Israeliten bei ihrem Auszuge geschenkt haben. Dafs keiner der übrigen Versuche die Schwierigkeit befriedigend löset, davon wird sich jeder unbefangene Leser überzeugen.

III. »Kritische Würdigung der verschiedenen Erklärungsversuche von 1 Sam. (1 Kön.) 13, 1. 2.« Münster 1848. Diese Abhandlung ist abgedruckt in dem vierten und fünften Hefte des genannten Magazins S. 418—444, 561—584. Wir haben in dieser Abhandlung zu zeigen gesucht, dafs die gewöhnliche Uebersetzung und Erklärung dieser Stelle unrichtig und eine Zahl ausgefallen ist. Wären die Worte des hebräischen Textes richtig und wäre nicht die Zahl des Lebensalters Sauls, als er zur Regierung kam, ausgefallen, so würde der Schriftsteller sagen, dafs derselbe im ersten Jahre seines Lebens zur Regierung gekommen sei. Dafs V. 1 nur vom Lebensalter die Rede ist, unterliegt gar keinem Zweifel.

IV. »Beantwortung der Frage: ob die geographischen Ortsbezeichnungen בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר eine nachmosaische Abfassung des Pentateuchs, oder die Abfassung im Ostjordanlande fordern.« Abgedruckt in der Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie vom Jahre 1850 im vierten Hefte. Da mehrere Gelehrte aus jenen Ausdrücken zu beweisen gesucht haben, dafs der Verfasser des Pentateuchs nicht Moses gewesen sein könne, weil derselbe, da er das Land Canaan nicht betreten hat, jene Ausdrücke

nicht habe gebrauchen können, so haben wir gezeigt, daſs dieselben die Abfassung des Pentateuchs in Canaan nicht fordern.

V. »Historisch-kritische Abhandlung über Jeremia 31, 22,« abgedruckt im vierten Quartalhefte der Tübinger theologischen Quartalschrift vom Jahre 1851, S. 509—563. Wir haben in dieser Abhandlung die verschiedenen Erklärungen, die sich bei älteren und neueren Auslegern über diese schwierige Stelle finden, angeführt und beurtheilt. Da sich gegen alle Erklärungen auſser der von uns gegebenen Manches anführen läſst, so sind wir der Meinung, daſs der Sinn, den wir darin gefunden haben, der richtige ist.

Wenn wir nun die bezeichneten, in verschiedenen theologischen Zeitschriften abgedruckten Abhandlungen hier mit mehreren Zusätzen wieder haben abdrucken lassen und sie in einem dritten Bande *) vereint der Oeffentlichkeit übergeben; so hat uns nicht so sehr die wiederholte Aufforderung achtbarer und urtheilsfähiger Männer, als die hohe Wichtigkeit der Sache selbst, und die verschiedenen, nicht selten sich widersprechenden Ansichten und Erklärungen, die sich über die behandelten Gegenstände bei älteren und neueren Gelehrten finden, und zum Theil ihren Grund in der destructiven Kritik haben, zu deren Veröffentlichung ganz besonders vermocht. Auch fehlte freilich nicht der innige Wunsch, unsern jetzigen, wie früheren Zuhörern auch auf diesem Wege nach Kräften nützlich zu werden, sie zu fleiſsigen und gründlichen Studien der

---

*) Ein vierter Band, worin wir alle noch nicht von uns behandelten messianischen Weissagungen des Pentateuchs und der übrigen historischen Bücher des A. T. mehr oder weniger ausführlich erklärt haben, wird in Kurzem nachfolgen.

heil. Schrift zu ermuntern und ihnen so einer glaubenslosen und selbst die Auctorität Christi nicht achtenden Kritik der letzten Decennien gegenüber einige leitende Mittel zur Sicherstellung vor derselben, wo es nothwendig ist, an die Hand zu geben. So mögen sie dann auch zugleich manchem Freunde der Bibelexegese eher zugänglich werden.

Dafs nun eine solche Aufgabe in jetziger Zeit, und in Anbetracht der verworrenen Ansichten neuerer Kritiker, eben nicht eine leichte und angenehme sei: — das wird der kundige Leser nur zu würdigen wissen. Bei dieser Sachlage der alttestamentlichen Exegese werden zwar Viele mit den von uns gewonnenen Resultaten nicht einverstanden sein; allein dieses hat uns doch nicht abhalten können, unsere Ueberzeugung offen auszusprechen und die wichtigeren entgegengesetzten Ansichten zu bestreiten. Dafs wir nur die Wahrheit gewollt und gesucht haben: dessen sind wir uns bewufst. Da wir von der Wahrheit der katholischen Kirche fest überzeugt sind, und die Absicht haben, derselben, so weit es unsere vielen Amtsgeschäfte erlauben, auch auf dem literarischen Gebiete alle unsere Kräfte zu widmen; so bedarf es kaum der Bemerkung, dafs wir diese unsere Schrift, wie überhaupt Alles, was wir geschrieben haben, dem Urtheile derselben unterwerfen.

Münster, den 21. Mai 1854. Am Sonntage der Kreuzwoche.

Inhalt.

†

Berichtigungen.

S. 26, Z. 6 lies הַשֵּׁם. — S. 28, Z. 29 lies הַגָּדוֹל. — S. 52, Z. 3 lies בְּזָוִיּוֹתֶיהָ. — S. 77, Z. 7 lies חַג. — S. 78, Z. 25 lies אֱלֹהָיו und Z. 33 lies נְבִיאַי. — S. 79, Z. 14 lies לְרָשָׁע. — S. 80, Z. 6 lies אַחֲרֵי und Z. 22 lies שָׁכַחַתְּ. — S. 81, Z. 36 lies יִשְׁבַּע. — S. 101, Z. 15 lies [illegible]. — S. 111, Z. 30 lies נוֹדַעְתִּי. — S. 119, Z. 22 l. יְדַעְתֶּם. — S. 159, Z. 21 l. מִשְׁכָּנְתָּהּ וּמְגֻרַת בֵּיתָהּ und Z. 24 lies נִצַּלְתֶּם. — S. 170, Z. 16 l. נִצַּלְתֶּם. — S. 218, Z. 12 lies יַשְׁאִלוּם. — S. 241, Z. 22 lies מִסַּרְפֵיהּ. — S. 258, Z. 21 lies נִצַּלְתֶּם. — S. 267, Z. 29 lies נִצַּלְתֶּם. — S. 274, Z. 32 lies וַיִּדְּיוּ. — S. 276, Z. 11 lies עָם. — S. 321, Z. 31 und S. 322, Z. 2 lies *Abschreiberfehler*. — S. 350, Z. 12 lies נְהָרָה.

I.

Philologisch-historische Abhandlung

über den

Gottesnamen Jehova.

Einleitung.

Wenn von der Religion eines Volkes die Rede ist, so verdienen die Namen, womit dasselbe das göttliche Wesen oder die Götter bezeichnet, eine sorgsame Berücksichtigung. Denn in den Namen, womit der eine wahre Gott oder die Götter benannt werden, liegen die religiösen Ideen und Vorstellungen desselben mehr oder weniger deutlich ausgedrückt. Insbesondere lernen wir diese kennen, wenn wir die Etymologie und den Gebrauch der Namen genau angeben können (1). Treffen wir bei einem Volke einen oder mehrere Namen an, wodurch das göttliche Wesen

---

(1) Der Name הַשֵּׁם, ὄνομα, wird in der heiligen Schrift in zahlreichen Fällen, nicht wie bei uns ganz äußerlich als bloßer Name gebraucht, sondern er drückt eine Idee oder Vorstellung, die man von einer Person oder Sache hatte, und daher die Wesenheit, oder eine hervorstehende bleibende Eigenschaft, oder die Bestimmung und Wirksamkeit aus. Durch den Namen suchte man die Person oder Sache in ihrer Wesenheit, Eigenthümlichkeit, Wirksamkeit und Bestimmung genau zu bezeichnen und dadurch Name und Sache in engen Zusammenhang zu bringen und der Erinnerung zu Hülfe zu kommen. Es unterliegt daher keinem Zweifel, daſs für die Beurtheilung und das Verständniſs des Alterthums und der alten Geschichte die Auffindung und Darlegung des appellativen Sinnes der nomina propria von groſser Wichtigkeit sind. Die hohe Bedeutsamkeit und Wichtigkeit solcher bezeichnenden Namen unterliegen daher keinem Zweifel. Dieses haben auch viele Gelehrte anerkannt. Maimonides, מוֹרֵה הַנְּבוֹכִים, doct. perpl. p. 115, ed. Buxt. schreibt hierüber : „Scito nomen domini quandoque significare solum et nudum nomen, ut quando dicitur : non assumes nomen dei tui in vanum.

als ein einziges, ewiges und absolutes bezeichnet wird, so liegt für uns darin der Beweis, dafs dieses Volk wenigstens

---

Item : qui expresserit nomen domini, et sic saepissime. Quandoque vero significat essentiam et veritatem eius, ut : et dicent mihi : quod est nomen eius.« Nach Olshausen im Commentar zu Matth. 18, 19 ist »ὄνομα die Persönlichkeit, Wesenheit selbst, und zwar nicht in ihrer Unerkennbarkeit oder Unerkanntheit, sondern in ihrer Manifestation«, und nach Tholuck, Bergpredigt S. 521, bezeichnet »ὄνομα ursprünglich im A. T., was eine Sache in der Vorstellung des Menschen ist; den ganzen Umfang davon sucht der Mensch durch den Namen auszudrücken, den er der Sache giebt.« Im Commentar zu Matth. 6, 9 bemerkt daher Olshausen richtig, dafs der *göttliche* Name ὄνομα = שֵׁם für das göttliche Wesen selbst stehe, in so fern es sich in seiner Natur ausspricht und offenbart.« Die Stelle 2 Mos. 23, 21 sei hierfür classisch. Dafs die Namen nicht selten den Kern der ganzen betreffenden Geschichte bilden, dafs Gott selbst dieselben in seinen Offenbarungen eine bedeutende Stellung einnehmen läfst und die Verfasser der heiligen Geschichte denselben eine besondere Aufmerksamkeit zuwenden, kann durch zahlreiche Stellen erwiesen werden. Zum Belege wollen wir hier einige Namen anführen. Nachdem Gott die Eva aus einer Rippe des Adam gebildet und sie demselben zugeführt hatte, nannte er sie *Männin* (אִשָּׁה), weil sie von ihm genommen sei. 1 Mos. 2, 21—23. — Kap. 3, 20 giebt Adam derselben aber nach der Ankündigung, dafs sie in Schmerzen Kinder gebären werde, den neuen Namen *Chavvah* (חַוָּה Leben), um durch denselben ihre Bestimmung auszudrücken : Sie werde Mutter alles Lebendigen sein. 1 Mos. 5, 29 ertheilt Lamech seinem Sohn den Namen Noah, *Ruhe*, um ihn dadurch als denjenigen zu bezeichnen, der seinen Eltern bei der beschwerlichen Bearbeitung der von Gott verfluchten Erde Ruhe, Trost und Erleichterung verschaffen werde. 1 Mos. 4, 11 gebietet der Engel Jehovas der entflohenen schwangeren Hagar, ihren Sohn, den sie gebären werde, Ismael, *Gott erhört*, zu nennen, um sie dadurch auf eine wirksame Weise zu trösten und zur Befolgung seines Befehles zu vermögen. Hagar hatte daher in dem Namen eine Weissagung und ein Unterpfand des Zukünftigen. Nach 1 Mos. 17, 5 soll Abraham, *Vater der Menge*, in seinem Namen, den er von jetzt an statt Abram, *hoher*, *erhabener Vater*, führen soll, eine Bürgschaft haben, dafs er Vater vieler Völker sein und eine zahlreiche Nachkommenschaft erhalten werde. Nach 1 Mos. 17, 15 soll Sarai in der Folge Sarah, *Herrscherin*, *Fürstin*, genannt werden, weil sie eine Stammmutter vieler Völker und Könige sein werde. Zu diesen bedeutungsvollen Namen gehören auch Kain, der *Erworbene*, Abel, *Nichtigkeit*, Isaak, *Lacher* (1 Mos. 21, 3; vgl. 18, 12—15), Japhet, *Sichweitverbreitender*, *Sichausbreitender*, mit Rücksicht auf seine zahlreiche Nachkommen-

allgemein richtige Ideen und Vorstellungen über Gott hat oder doch ehemals hatte, und den Polytheismus als irrig und falsch erkennt oder doch ehedem erkannte. Von besonderer Wichtigkeit ist bei diesen Namen das *Alter* oder die Zeit, seit welcher sie bei einem Volke angetroffen werden. Liefse sich nachweisen, dafs ein oder mehrere Gottesnamen, wodurch Gott als ein einziger, ewiger und absoluter bezeichnet wird, bei einem Volke schon in dem höchsten Alterthume vorhanden gewesen sind, so würde daraus folgen, dafs dieses Volk schon in den ältesten Zeiten eine im Wesentlichen richtige Gotteserkenntnifs gehabt habe. Das Volk, bei welchem wir diese Erkenntnifs antreffen, erhält dadurch für den Forscher der Religions- und Culturgeschichte eine hohe Bedeutung und Wichtigkeit. Vornehmlich tritt diese hervor, wenn wir auf die verschiedenen Religionen und religiösen Ideen und Vorstellungen der Völker des Alterthums sehen. Mit Ausnahme eines einzigen Volkes, der Hebräer, finden wir alle vorchristlichen Völker dem Polytheismus ergeben und bei denselben mehr oder weniger irrige und unwürdige Ideen und Vorstellungen über das göttliche Wesen. Die Hebräer sind das einzige Volk, bei welchem wir, wenn die Nachrichten in der Genesis und den folgenden mosaischen Büchern historische Wahrheit haben, schon im höchsten Alterthume den Glau-

---

schaft (1 Mos. 9, 27), Jakob, *Fersehalter*, *Hinterlister*, und Esau, *Behaarter* (1 Mos. 24, 25. 26), Israel, *Gotteskämpfer*, welchen Namen Jakob wegen seines Kampfes mit Gott erhielt (1 Mos. 32, 28), im neuen Testamente Petrus, *Fels* (Matth. 16, 18), vgl. Apostelg. 1, 15; Offenb. 8, 4; die Ortsnamen Beerseba, *Siebenbrunnen* (1 Mos. 26, 33), בֵּית־אֵל *Gotteshaus* (1 Mos. 35, 1–8; 9—15; 28, 19), Gilead s. v. a. גַּלְעֵד, *Hügel des Zeugnisses* (1 Mos. 31, 46 ff.), Machanaim, *Lager*, *Schaaren* (der Engel) (1 Mos. 32, 2) u. a. Diese Namen zeigen zur Genüge, dafs der Name in engster Beziehung zu der Sache steht, welche er bezeichnet und in die Erscheinung tritt. Ein geheimer göttlicher Einflufs kann daher bei dem Namengeben öfters nicht verkannt werden. Vgl. *David* (der *Geliebte*) und *Saul* (der *Verlangte*, *Erbetene*).

ben an einen einzigen wahren Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, antreffen. Ein Hauptbeweis dafür liegt in den dem göttlichen Wesen ertheilten bedeutsamen Namen und den damit verbundenen Ideen und Vorstellungen, vornehmlich aber in dem heiligen Gottesnamen יְהוָֹה. Wenn auch einige Gelehrte dieser Behauptung nicht beipflichten, so sind doch alle darin einverstanden, dafs der Gottesname *Jehova* der wichtigste und bedeutungsvollste unter den der Gottheit ertheilten Namen (2) sei (3). Liefse sich nun überzeugend darthun, dafs dieser Name Gott als den ewi-

---

(2) Aufser dem Namen *Jehova*, welcher ein nomen proprium ist, und von den Juden שֵׁם הַמְיוּחָד *der eigene Name*, שֵׁם הַהֲוָיָה *der Name des Wesens*, שֵׁם הָעֶצֶם *der Name der Substanz* genannt wird, werden zur Bezeichnung Gottes im alten Testamente gebraucht der appellative Name אֱלֹהִים und dessen Singular אֱלוֹהַּ LXX *θεός*, Vulg. *deus;* אֲדֹנָי *Herr*, eigentlich *meine Herren*, dann *mein Herr* vorzugsweise, mit Rücksicht auf seine Verehrung und seinen Schutz, LXX gewöhnlich ὁ κύριος, auch θεός, δεσπότης; אֵל LXX θεός, Vulg. *deus*, eigentlich der *Starke, Mächtige*, Aquila : ὁ ἰσχυρός, gewöhnlich mit einem Zusatze, wie שַׁדַּי der *Allmächtige* (1 Mos. 17, 1; 28, 3; 35, 11; 43, 14; 48, 5; 49, 24), LXX ὁ παντοκράτωρ, Vulg. omnipotens, עֶלְיוֹן ὕψιστος, der *Höchste* (1 Mos. 14, 18—20), קַנָּא der *Eifersüchtige* (2 Mos. 20, 5), חַי der *Lebendige* und mit anderen Zusätzen. שַׁדַּי ohne Zusatz findet sich Ruth 1, 20. 21; Job 5, 7 u. a. a. St.; אֱלֹהֵי צְבָאוֹת *Gott der Heerschaaren;* עֶלְיוֹן, welches Ps. 9, 3; 21, 8 ohne einen vorgesetzten Gottesnamen wie אֵל, יְהוָֹה Ps. 7, 18 und אֱלֹהִים Ps. 57, 3 von Gott vorkommt, und auch bei den Phöniciern nach Philo von Byblus bei Eusebius praepar. evang. und Plautus im Poenul. V, 1. 1 in Gebrauch war. Eine spätere Benennung ist אֱלָהּ שְׁמַיָּא *Gott des Himmels*, Dan. 2, 37. 44; Esr. 1, 2; Neh. 1, 5; Tob. 10, 12, wofür 2 Makk. 15, 23 δυνάστης τῶν οὐρανῶν steht. Andere Namen oder Benennungen beziehen sich auf das besondere Verhältnifs, in welchem Gott zu den Menschen steht, wie קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל der *Heilige Israels*. Die bei weitem am häufigsten vorkommenden Gottesnamen sind *Jehova* und *Elohim*.

(3) »Die übrigen Gottesbezeichnungen im A. T.«, schreibt Hävernick in den Vorles. über die Theologie des A. T., S. 40 ff. : »tragen mehr den Charakter von Epithetis und zeigen gewöhnlich nicht so um-

gen, unveränderlichen, absoluten, einzigen, persönlichen und wahren und als den Urheber und Lenker aller Dinge bezeichnet, und lange vor Moses den Stammvätern der Hebräer bekannt gewesen und nicht erst von Moses ein-

---

fassende Seiten des Gottesbewufstseins. Dahin gehört zunächst das אֲדֹנָי, die eigentliche gewöhnliche Anrede des Menschen an Gott. Darin bekennt sich der Mensch als *Knecht Gottes*, also zum Dienste Gottes verpflichtet, ihm Gehorsam schuldigend und erweisend. Es ist der Ausdruck der absoluten Abhängigkeit von Gott. Ueber ihm gibt es keinen Herrn: er vereinigt in sich alles, was Herrschaft heifst, daher der Plural. Er ist der Name der frommen Gemüthsstimmung und Erregung, die sich vorzugsweise in diesem Abhängigkeitsgefühl concentrirt.

„אֵל allein gesetzt oder verbunden mit שַׁדַּי bezeichnet Gott nach der Seite seiner *Macht*, also blofs eigenschaftlich (die LXX: παντοκράτωρ, indem ihnen schon jener Begriff nicht mehr ganz genügte). Im Hebraismus verbindet sich damit der Begriff der *Herrlichkeit*. Der Ausdruck ist daher vorzugsweise poetisch (im Buche Hiob) und steht gern da, wo von der *Offenbarung* der Macht Gottes die Rede ist, also in der Natur, in der Geschichte bei Erfüllung seiner Verheifsungen.

Eigenthümlich ist noch der Name אֱלֹהֵי צְבָאוֹת oder יְהוָה צְבָאוֹת, welches abgekürzte Redeweise aus יְהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת ist. Dieser findet sich noch nicht in der ältesten Zeit, wie namentlich im Pentateuch. Er hat sich unstreitig erst in der späteren poetischen Periode des Davidisch-Salomonischen Zeitalters gebildet. Man hat den Namen oft sehr willkürlich erklärt, z. B. Jehova als Kriegsgott (so z. B. v. Cölln, S. 104. Vgl. dagegen Steudel, S. 152), oder man hat ihn restringirt auf das Volk Gottes. Allerdings liegt dem dichterischen Ausdruck eine dichterische Anschauung zu Grunde, aber zugleich auch eine wesentlich religiöse. Der Ausdruck, später entstanden, ist doch aus einer bereits älteren Vorstellung hervorgegangen, nämlich aus Gen. 2, 1. Darnach steht צְבָאוֹת von den Geschöpfen Gottes überhaupt, sofern sie als Verkündiger seines Ruhmes aufzutreten bestimmt sind, wie die siegreichen Heerschaaren eines Königs. Daher wird mit dem Namen die göttliche Majestät bezeichnet, wie sie sich in der Gesammtheit der Creatur, die sein grofses Heer, über welches er allein zu gebieten hat, ausmacht, wirksam erweiset. Eine Anspielung auf die Gestirne, die man sich belebt gedacht haben soll, also auf Gestirndienst, liegt gar nicht darin, wie noch Gesenius, de Wette (S. 71), Baumgarten-Crusius (S. 165), v. Cölln u. A. meinen. Man könnte also nur einen Gegensatz dazu in dem hebräischen Ausdruck suchen wollen."

geführt und von einem fremden Volke entlehnt sei, so würde dadurch erwiesen, dafs die alten Hebräer schon lange vor Moses im Wesentlichen eine richtige Gotteserkenntnifs gehabt haben. In Betreff des *Alters* findet sich aber eine Verschiedenheit der Ansichten unter den Gelehrten. Selbst Mehrere, die darüber einverstanden sind, dafs der Name *Jehova* Gott als einen ewigen, unveränderlichen, persönlichen und einzigen bezeichnet, sind der Meinung, dafs derselbe erst durch Moses, einige, dafs er erst lange nach Moses bei den Hebräern eingeführt worden sei. Dieser Meinung sind hauptsächlich diejenigen zugethan, welche an keine Uroffenbarung glauben, oder doch annehmen, dafs der Glaube an den einzig wahren Gott allmälig aus dem Polytheismus hervorgegangen und das Resultat des menschlichen Nachdenkens sei. Wie die Gelehrten über das Alter oder über die Zeit, seit welcher der Name Jehova bei den Hebräern in Gebrauch gewesen ist, uneinig unter sich sind, so sind sie es auch in Betreff der etymologischen Bedeutung, der Vocalisirung, der Herkunft und des Gebrauchs desselben. Bei dieser Lage der Sachen leuchtet es ein, dafs der Gottesname יְהוָֹה in mehrfacher Hinsicht die Aufmerksamkeit des Sprachforschers und Interpreten der h. Schrift mit Recht in Anspruch nimmt und insbesondere den Forscher der Religion des alten Testaments dringend auffordert, über die angedeuteten Punkte sich Gewifsheit zu verschaffen. Von besonderer Wichtigkeit ist auch der Name Jehova, wenn von den Quellen und dem Alter, der Aechtheit und Glaubwürdigkeit der Genesis die Rede ist. Denn liefse sich nachweisen, dafs der Name Jehova schon lange vor Moses den Hebräern bekannt gewesen und dessen Wechsel mit den übrigen Gottesnamen, namentlich mit *Elohim*, in deren Differenz und verschiedenem Begriffe und Beziehung liegt, so würde nicht allein daraus hervorgehen, dafs die Hebräer vor Moses im Wesentlichen eine richtige Gotteserkenntnifs gehabt haben, sondern auch der Gebrauch dieses Namens

in der Genesis nichts Auffallendes mehr haben und die Annahme einer prolepsis, welche mehrere Gelehrte in Betreff dieses Namens in der Genesis annehmen, unnöthig sein, und aus dem Gebrauche des einen oder anderen Gottesnamens nicht mehr mit Sicherheit auf verschiedene Urkunden geschlossen werden können, wie dies von vielen neueren Gelehrten geschehen ist. Da also nach dem Gesagten der Name *Jehova* höchst bedeutungsvoll und in mehrfacher Hinsicht von grofser Wichtigkeit ist und eine genaue Bestimmung des Gebrauchs und des Begriffs, welchen die heiligen Schriftsteller des A. T. mit demselben verbinden, selbst dem Dogmatiker von Nutzen sein kann, so findet eine Untersuchung über denselben hierin ihre völlige Rechtfertigung. Zu den Hauptpunkten, worauf wir in der folgenden Abhandlung über den Namen *Jehova* unsere Aufmerksamkeit zu richten haben, gehören die Angaben der richtigen Bedeutung, der Vocalisation und die Nachweisung des Gebrauchs, der Herkunft und des Alters. Dafs die abweichenden Ansichten nicht unberücksichtigt bleiben dürfen, bedarf kaum der Erwähnung. Wir werden daher bei den einzelnen Punkten, welche zur Sprache kommen, stets die abweichenden Meinungen vorlegen und sie in ihrer Unhaltbarkeit zeigen. Da hauptsächlich über den *Gebrauch* des Namens *Jehova* im alten Testamente und über die *Herkunft* und das *Alter* desselben die verschiedensten Ansichten bei den Gelehrten sich finden, so werden wir auch in der folgenden Untersuchung uns hierüber am Ausführlichsten verbreiten. Zuvörderst wird aber Rede sein müssen von der *Ableitung, etymologischen Bedeutung und Form des Namens* יְהוָה, weil diese Erkenntnifs für die Nachweisung des Gebrauches, der Herkunft und des Alters desselben von nicht geringem Nutzen und fast nothwendig ist. Sind diese Punkte aufser Zweifel gesetzt, so kann mit Sicherheit die richtige Vocalisation bestimmt werden. Dafs יְהוָה nicht die Vocalisation hat, welche die grammatische Form desselben fordert, wird jetzt fast allgemein anerkannt, und kann auch

durch genügende Gründe erwiesen werden. Nach der Bestimmung der richtigen Vocale, womit das τετραγράμματον (4) יהוה ausgesprochen werden mufs, handeln wir passend über die Herkunft dieses Namens, und suchen die Frage zu beantworten, ob derselbe den Hebräern angehöre, oder von einem nicht israelitischen Volke, wie viele neuere Gelehrte behaupten, entlehnt sei. Bei Behandlung dieses Punktes werden wir die abweichenden Meinungen einer sorgsamen Prüfung unterwerfen und sie in ihrer Unhaltbarkeit zeigen. Haben wir den Namen Jehova als einen den Hebräern angehörenden nachgewiesen, so können wir zur Nachweisung des Gebrauchs und des Unterschieds von den übrigen Gottesnamen übergehen. Es wird sich uns in dieser Nachweisung ergeben, dafs die h. Schriftsteller des alten Testamentes, insbesondere die älteren, die Gottesnamen, namentlich יְהוָה, אֱלֹהִים, sorgfältig unterschieden und mit Absicht bald diesen, bald jenen gebraucht haben. Haben wir den Gebrauch des Namens Jehova vorgelegt, so können wir zu der Beantwortung der Frage nach dem Alter desselben übergehen und die entgegenstehenden Ansichten darüber in ihrem Werthe oder Unwerthe zeigen. Nach dem Gesagten wird also 1. von der Ableitung, Bedeutung und Vocalisation, 2. von der Herkunft, 3. von dem Gebrauche und 4. von dem Alter desselben die Rede sein müssen.

Bevor wir zu dem ersten Punkte übergehen, wollen wir die wichtigeren Schriften und Abhandlungen, die über die Gottesnamen, namentlich über den Namen *Jehova*, erschienen sind, hier anführen.

---

(4) Mit diesem Worte bezeichnet schon der jüdische Gelehrte Philo lib. III. de vita Mosis p. 519 ed. Colon. 1613 den Namen Jehova. Dem Philo sind hierin mehrere Kirchenväter, wie Origenes in Selectis ad Psalm. 2, Tom. VII, p. 226 ed. Wirceb. 1783, der h. Hieronymus in epistola ad Marcellam und Andere gefolgt.

Hieronymus de decem nominibus dei ad Marcellam.

Joannis Drusii de nomine Elohim, et Pauli Burgensis de nomine tetragrammato, in 12 Fragen, mit Scholien von Drusius. Beide sind zusammen gedruckt; Franeker 1614 in 4 und Amsterdam 1634 in 4.

Dan. Schwenter: Oratio de sancto et magno nomine *τετραγραμμάτῳ*, Jehova, Norimb. 1608. 4, welcher die Juden darüber tadelt, dafs sie Adonai statt Jehova lesen.

Thom. Gatakeri dissertatt. de nomine tetragrammato, Utrecht 1697 in Fol. und einzeln, London 1645, nebst einer Vertheidigung wider Ludw. Cappellus.

D. Joan. Carpzovii dissert. philolog. de legitima *τετραγραμμάτου* יהוה lectione, Leipzig 1672, welche die achte unter seinen zusammengedruckten akademischen Streitschriften ist.

Ludov. Cappelli dissert. de nomine tetragrammato, am Ende seiner critic. sacr. p. 666 und dessen Vertheidigung wider Gataker.

Christian. Reineccii disput. III. de ss. nomine Jehovah, Lips. 1693.

Aufser diesen handeln noch aus dem 17. Jahrhundert mehr oder weniger weitläufig über die Gottesnamen B. D. Dorscheus (Disput. de nom. Jehova), J. H. Höttinger (Fsc. dissertt. de Nom. div.) u. D. Calovius (Syst. T.)

Adriani Relandii decas exercitationum philologicarum de vera pronuntiatione nominis Jehova, quarum quinque priores Joann. Drusii, Sixtini Amamae, Lud. Cappelli, Joan. Buxtorfii et Jac. Altingii lectionem nominis Jehovah impugnant; posteriores quinque Nicol. Fulleri, Thom. Gatakeri singulae et ternae Jo. Leusden tuentur, Ultrai. 1707. 8.

P. Souciet, des ältern, eines Jesuiten, Recueil des Dissertations critiques sur les endroits difficiles de l'Ecriture S. Paris bei Wite, 1715 in 4. In derselben Sammlung findet sich eine Dissertation über 2 Mos. 6, 3: »*Aber*

mein Name Herr (Jehova) *ist ihnen nicht geoffenbart worden.«* Die 4., 5. und 6. Dissertation handelt von den drei verschiedenen Gottesnamen, *El, Schaddai* und *Jehovah,* die 7., 8., 9. und 10. über 2 Mos. 6, 3.

Aug. Pfeifferi dub. vexat. script. sacr. de nomine Jehova. Dresdae ac Lipsiae 1713, loc. LXXXVI, p. 218 sqq.

Didymus Taurinensis: »de pronuntiatione divini nominis quatuor literarum«, Parma, Bodoni, 1799.

Christ. Aug. Crusius Abhandlung von der wahren Bedeutung des Namens Jehovah, dafs sie sich auf ein Werk Gottes und zwar auf das Reich Gottes beziehe, aus dem Lateinischen übersetzt von M. Rudolph Julius Walther, Leipzig 1767.

Joh. Jak. Hefs: »Ueber Jehova, den Gott Israels,« in dessen Bibliothek der heiligen Geschichte, welche »Beiträge zur Beförderung des biblischen Geschichtsstudiums, mit Hinsicht auf die Apologie des Christenthums« enthalten, Zürich 1792, Th. 2, S. 97—110.

A. Tholuck in einer Abhandlung über die Hypothese des Ursprungs des Namens Jehovah aus Aegypten und Indien in dem literar. Anzeiger vom Jahre 1832, Nr. 28, S. 216—224, Nr. 29, S. 225—231 und Nr. 30, S. 233—235.

Sack, in der Abhandlung: »de usu nominum dei אלהים et יהוה in libro Geneseos« in den commentt. ad theologiam historicam, Bonnae 1821, womit die Bemerkungen in desselben Verfassers Apologetik, S. 157 ff. zu vergleichen sind.

H. v. Meyer in der Abhandlung: »Die Namen Gottes«, abgedruckt in den Blättern für höhere Wahrheit, Th. 8, S. 372 ff.

Fried. Tuch über den »Gebrauch der Gottesnamen« in seinem Commentar über die Genesis, Halle 1838, S. XXXIII—L.

A. G. Hoffmann in dem Artikel »Jehova« in der allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften und Künste,

herausgegeben von J. S. Ersch und J. G. Gruber, Leipzig 1838, S. 189—193.

Ernst Wilh. Hengstenberg in einer Abhandlung: »Die Gottesnamen im Pentateuch«, in dem Werke: »Die Authentie des Pentateuchs«, Bd. I, S. 181—414, Berlin 1836; auch unter dem Titel: »Beiträge zur Einleitung in's alte Testament.«

Aug. Ebrard, ordentl. Prof. der Theologie zu Erlangen: »Das Alter des Jehovah-Namens.« Ein historisch-kritischer Versuch in Niedner's Zeitschrift für historische Theologie 1849, S. 497—515. Alles, was Ebrard zum Beweise anführt, dafs der Jehova-Name vor Moses Zeit unbekannt gewesen und erst durch ihn den Israeliten bekannt geworden sei, ist ohne Beweiskraft. Ebrard bemüht sich nämlich, durch einen Inductionsbeweis zu zeigen, dafs vor der Sendung Moses zur Befreiung der Israeliten aus Aegypten keine mit Jehova zusammengesetzte Eigennamen vorkommen; und dieser Umstand soll beweisen, dafs dieser Name vor Moses nicht bekannt gewesen sei. Was wir unten über das Alter des Namens יְהֹוָה sagen, läfst es nach unserer Ueberzeugung gar nicht zweifelhaft, dafs derselbe schon lange vor Moses den Israeliten bekannt gewesen ist.

M. H. Landauer in der Schrift: »*Jehova* und *Elohim*, oder Begriff dieser Gottesnamen bei den alten Hebräern, a) als Grund der Wahl dieser Namen in den verschiedenen Stücken und Versen; b) als die Grundlage und theils als der Gegenstand der Geschichte; c) als der Gegenstand der Symbolik und d) als die dogmatische Idee der meisten Gesetze der Bücher Moses. Verglichen mit den Vorstellungen anderer Völker des alten Orients und der Lehre des Christenthums.« Stuttg. und Augsb. 1836. Auch unter dem Titel: »Jehovah und Elohim, oder die althebräische Gotteslehre als Grundlage der Geschichte, der Symbolik und der Gesetzgebung Moses.«

C. Keil : »über die Gottesnamen im Pentateuch. In der Zeitschrift für die gesammte luther. Theologie und Kirche, herausgegeben von Dr. A. G. Rudelbach und Dr. H. E. F. Guerike, 12. Jahrg., 2. Quartalheft, S. 215—406. 8.

Ziemlich ausführlich haben auch Gesenius in seinem Thesaur. ling. Hebr. u. d. W. יְהוָֹה; Fr. Delitzsch : die Genesis ausgelegt, Leipz. 1853, zweite Ausg., S. 31 ff. und in den »Erläuterungen« Th. 2, S. 170 ff.; Joh. Richers : die Schöpfungs-, Paradies- und Sündfluthgeschichte (Genesis Cap. I—IX), Leipzig 1854. Erster Abschnitt. Von den Gottesnamen des alten Testaments, S. 32—45; C. P. Caspari : »Ueber Micha den Morasthiten«, Christiania 1852, Anmerk. 6 u. 7, S. 5 ff., über dasselbe gehandelt.

Es sind noch zu vergleichen folgende Werke an den Stellen, wo über die Gottesnamen die Rede ist :

G. T. Zachariä : »biblische Theologie, oder Untersuchung des biblischen Grundes der vornehmsten theologischen Lehren«, 5 Theile (der letzte von Vollborth), Göttingen 1786.

Christ. Fried. Ammon : »biblische Theologie«, Erlangen 1801, 2. Aufl. 2 Bände, Bd. I, S. 81 ff.

G. L. Bauer : »Theologie des alten Testaments«, Leipzig 1796.

Kaiser : »die biblische Theologie, oder Judaismus und Christianismus«, 2 Theile, Erlangen 1813—21.

de Wette : »biblische Dogmatik«, 3. Aufl. 1831.

Gramberg : »Geschichte der Religionsideen des A. T.« 2 Bände, 1829—1830.

Baumgarten-Crusius : »Grundzüge der biblischen Theologie«, Jena 1828. Es enthält viele scharfsinnige Detailforschungen.

Daniel v. Cölln : »biblische Theologie«, Breslau 1836. Der Standpunkt ist rationalistisch.

Steudel: »Vorlesungen über die Theologie des alten Testaments«, herausgegeben von Oehler, Berlin 1840. Er sucht in den religiösen Gehalt des alten Testaments einzudringen. Jedoch enthält die Schrift manches Willkürliche.

Vatke: »die biblische Theologie«, 1. Bd., Berlin 1835. Er sucht die alttestamentliche Religion speculativ zu begreifen und macht das Verständnifs der Geschichte davon abhängig.

Bruno Bauer: »die Religion des alten Testaments«, 2 Bände, Berlin 1838. 39. Der Verfasser bekämpft durchweg Vatke und sucht durch philosophische Behandlung die Geschichte in ihrer unmittelbarsten äufserlichen Erscheinung zu rechtfertigen, wodurch Vatke sie aufhebt und umkehrt. Bei Bauer ist von gar keinem eigentlichen Verständnifs die Rede. Sophisterei und Unsinn wechseln hier ab.

Heinr. And. Christ. Hävernick's »Vorlesungen über die Theologie des alten Testaments«, herausgegeben von Heinr. Aug. Hahn, Licent. der Theologie und Privatdocent an der Universität zu Königsberg. Mit einem Vorwort von Dr. J. A. Dorner, Erlangen 1848, S. 37—42.

---

§. 1.

Ableitung, Bedeutung und Vocalisation des Gottesnamens Jehova.

Was zuerst die Ableitung und Bedeutung des heiligen Gottesnamens יְהֹוָה (1) betrifft, so unterliegt es nach unserer Ueberzeugung keinem Zweifel, dafs derselbe von dem Verbo הָוָה = הָיָה *sein, fuit,* abzuleiten ist und eigentlich *ὁ ὤν, der Seiende*, d. i. der ein wahres und bleibendes Sein hat, der ist und bleibt, der er war, und daher der Ewige und Unveränderliche, bezeichnet. Eine deutliche Stelle, welche diese Ableitung als die richtige erweist, findet sich 2 Mos. 3, 14, wo Gott (אֱלֹהִים) aus dem brennenden Dornbusche dem Moses auf die Frage, wie er genannt sein wolle, wenn die Israeliten in Aegypten nach seinem Namen fragen würden, antwortet : »*Ich bin der ich bin* (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה); so sollst du sagen zu den Söhnen Israels : *ich bin* (אֶהְיֶה) hat mich zu euch gesandt. Und Gott sprach wiederum zu Moses«, heifst es im folgenden Verse, »so sollst du sagen zu den Söhnen Israels : *Jehova, der Gott eurer Väter* (יְהֹוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם), der Gott Abrahams, der Gott Israels und der Gott Jakobs, sendet mich zu euch, das ist mein Name in Ewigkeit, so soll man mich nennen auf Geschlecht und Geschlecht.« Dafs der h. Schriftsteller in dieser Stelle den Namen Jehova von dem Verbo הָוָה = הָיָה, *sein* ableitet und darin den Begriff des *Seienden* findet, darüber sind die meisten Gelehrten einverstanden. Diese Ableitung

---

(1) Welchen die Juden wegen der vier Buchstaben שֵׁם שֶׁל אַרְבַּע אוֹתִיּוֹת und die Griechen τὸ τετραγράμματον nennen. Der Name Tetragrammaton ist selbst in die Sprache der Zauberei und Magie übergegangen. So wird er z. B. in Faust's Höllenzwang in den Beschwörungsformeln oft angeführt.

und Bedeutung bestätigen auch Hoseas 12, 6 und Johannes in der Offenb. 1, 4. 8 als die richtige. Dafs die Meinung derjenigen Gelehrten, welche die Ableitung des *Jehova* von dem Zeitworte הָוָה verwerfen und die Herkunft von einem fremden Volke behaupten, eine völlig unbegründete und irrige sei, wird unten noch ausführlicher gezeigt werden. Die Schreibung des יְהֹוָה mit ו statt י hat ihren Grund in einer älteren Schreibung des Zeitwortes הָוָה, welches man zu den Zeiten Moses הָיָה mit Jod zu schreiben pflegte. Dem הָיָה entspricht das Chaldäische הֲוָה, welches wie das Syrische ܗܘܐ ebenfalls : *sein* bedeutet. Das ו in הָוָה = הָיָה kommt im alten Testamente nur noch in wenigen unten angeführten Stellen vor. Das diesem Worte vorgesetzte Jod (י) läfst nicht daran zweifeln, dafs wir יהוה als nomen futuri oder als zweiten Aorist, wie יַעֲקֹב von עָקַב, יִצְחָק von צָחַק, יָבִן von בִּין, יִדְבַּשׁ von דָּבַשׁ u. a. zu fassen haben. Wer dieses zugesteht, der kann nicht umhin anzunehmen, dafs das göttliche Wesen dadurch als ein wahrhaft beständig Seiendes und daher als der Ewige und Unveränderliche bezeichnet werde (2). Dafs Gott durch die Worte 2 Mos. 3, 14 : *ἐγώ εἰμι ὁ ὤν* und V. 15 *τοῦτό μου ἐστὶν ὄνομα αἰώνιον, καὶ μνημόσυνον γενεῶν γενεαῖς* als der Ewige und beständig Fortdauernde bezeichnet werde, sagt schon Theodoret quaest. IV in Exod., indem er schreibt : *ταῦτα δὲ καὶ τὴν θείαν οὐσίαν δηλοῖ καὶ τὸ ἀΐδιον δείκνυσιν.* Und quaest. I in Genesin sagt er, dafs das *ὁ ὤν* 2 Mos. 3, 14 die Ewigkeit bedeute, *τοῦ ἀϊδίου δηλωτικόν ἐστι.* Eine nähere Erörterung des mit Jehova verbundenen Begriffs lassen wir weiter unten folgen. Die Meinung von Sam. Dav. Luzzato in seinen Animadversionibus in Jesaiae

(2) Dafs der Name Jehova vom Verbo הָוָה = הָיָה *sein* ausgehe und den Begriff des Seienden, also des Unveränderlichen und Ewigen habe, nimmt auch A. G. Hoffmann unter dem Worte *Jehova* in der »Allgem. Encyclopädie der Wissenschaften und Künste« an.

vaticinia, welche vor E. F. C. Rosenmulleri Schol. in V. T. in compendium redacta, Vol. II. zu Kap. 33, 11, p. XXIV abgedruckt sind, nach welcher das Wort Jehova aus zwei Interjectionen וָה, einem Ausrufe des Schmerzes, und יָהוּ, einem Zeichen der Freude, zusammengesetzt ist, so dafs die Juden durch den Namen יְהֹוָה haben anzeigen wollen, dafs ihr Gott der einzige Urheber des Glückes und Unglückes sei, ist durchaus verwerflich und bedarf nur wegen ihrer Sonderbarkeit der Erwähnung.

Was nun zweitens die *Vocale* betrifft, womit das *τετραγράμματον* יהוה jetzt ausgesprochen wird, so läfst sich genügend darthun, dafs dieselben nicht die wahren, welche die grammatische Form fordert, sondern von dem Gottesnamen אֲדֹנָי (3) entlehnt sind (4). Ein Hauptgrund, welcher

---

(3) In den Fällen, wo אֲדֹנָי dem יְהֹוָה unmittelbar vorhergeht oder folgt, haben die Juden dem Worte Jehova die Vocale von אֱלֹהִים gegeben, um dadurch zu verhindern, dafs nicht zweimal Adonai gelesen werde. In diesen Fällen lesen sie dann Elohim statt Adonai für Jehova. So wird 1 Mos. 15, 2. 8; 5 Mos. 3, 24; 9, 26; Jos. 7, 7; Richt. 6, 22; 16, 28; 2 Sam. 7, 18. 19. 20; Jes. 7, 7; 10, 24; 22, 12 und an vielen anderen Stellen אֲדֹנָי יֱהֹוִה, und Am. 9, 5; Habak. 3, 19; Ps. 68, 21; 73, 28; 140, 8; 141, 8 יֱהֹוִה אֲדֹנָי gelesen.

(4) „Einige der früherhin über die Aussprache des Wortes Jehova erschienenen Schriften hat Hadr. Reland unter d. Titel: decas exercitationum philologicarum de vera pronuntiatione nominis Jehova, wieder zusammen abdrucken lassen, mit einer Vorrede begleitet und die Gründe für und wider zwar kurz, aber doch recht übersichtlich angegeben (Traj. ad Rhen. 1707). Zu Gunsten der Aussprache des Wortes durch *Jehova* sind die Abhandlungen von Fuller, Gatacker und Leusden, während Drusius, Amama, Cappelle, Buxtorf und Alting die Aussprache *Adonai* vertheidigen. Die letztere Ansicht erklärt auch Reland in der Vorrede für die seinige, findet es jedoch nicht gerade tadelnswürdig, wenn Jemand die herkömmliche Weise der Aussprache beibehalten wolle, zumal in der Predigt und beim Volksunterrichte. Unter den von Reland nicht aufgenommenen Schriften bemerke man Dan. Schwenter's oratio de sancto et magno nomine *τετραγραμμάτῳ*, Jehova (Norimb. 1608. 4), welcher die Juden darüber hart tadelt, dafs sie Adonai statt Jehova lesen.“ Hoffmann a. a. O.

beweist, daſs die Juden die Vocale des Jehova von Adonai entlehnt haben, liegt in den alten Uebersetzungen und in der Aussprache desselben bei den Juden. In der griechischen Uebersetzung der sogenannten 70 Dollmetscher wird יְהֹוָה mit seltenen Ausnahmen *ὁ κύριος*, in der syrischen Peschito ܡܳܪܝܳܐ (*Herr*), und in der lateinischen Uebersetzung des h. Hieronymus mit Dominus (5) wiedergegeben, welche eine Uebersetzung des Gottesnamens אֲדֹנָי, *der Herr* (6) vorzugsweise, sind. Diese Uebersetzung und der Umstand, daſs die Juden *Adonai* für Jehova lesen und der h. Hieronymus das im zweiten Buche Moses Kap. 6, 3 stehende Jehova

---

(5) Wegen dieses Umstandes läſst sich aus den alten Uebersetzungen aus dem Hebräischen gar nicht erkennen, ob im hebräischen Grundtexte יְהֹוָה oder אֲדֹנָי sich findet.

(6) Daſs אֲדֹנָי ein Plural mit dem Personalpronomen : *mein* ist und eigentlich *meine Herren*, dann, als Majestätsplural, *mein Herr* vorzugsweise und dann, vom wahren Gott gebraucht, geradezu : *Herr*, *der Herr* bedeutet, haben wir schon oben bemerkt. Es ist daher nicht mit den ungewöhnlichen Pluralformen שַׁדַּי der *Allmächtige*, גּוֹבַי *Heuschrecken* Am. 7, 1, חוֹרָי *weiſses Zeug* Jesaia 19, 9 zu verwechseln. ָי für ַי ist also ursprüngliches Suffix, welches allmählig die Bedeutung des Possessivums verloren hat, wie in dem ܡܳܪܝ und dem franz. monsieur. Hierfür spricht im Syr. auch die Stelle Ps. 35, 28 : „Erwecke dich, erwache mir zum Rechte, — mein Gott (אֱלֹהַי) und mein Herr (אֲדֹנָי), zu führen meinen Streit.“ Man wählte das Kamez, um אֲדֹנָי von אֲדֹנַי *meine Herren*, welches von Menschen gebraucht wird, zu unterscheiden. Daſs Job 28, 28; Jes. 8, 7 Jehova sich selbst אֲדֹנָי nennt, kann nicht dagegen angeführt werden, weil bei dem so häufigen Gebrauch desselben die Bedeutung des Possessivums nicht mehr beachtet wurde. Für ein Pluralnomen mit dem Suffix der ersten Person halten es auch Ewald (hebr. Gramm. S. 299) und Gesenius (hebr. Gramm., 12. Aufl., Leipzig 1839, S. 214, §. 119, Nr. 5, Anmerk. 4), der früher dasselbe für eine seltene Pluralform erklärte. Daſs auch die Phönizier das Possessivpronomen mit den Götternamen verbunden haben, beweisen die Namen Adonis (אֲדֹנִי), *mein Herr*, die Götter *Baalti*, *Belti* (בַּעֲלְתִּי, בַּאֲלְתִּי) *meine Herrin* (sanchon. p. 38; Hesych. Βῆλθις), בַּעֲלִי *mein Herr* (Hos. 2, 18), *Baalan*, בַּעֲלָן *unser Herr* (auf punischen Inschriften, vgl. Gesenii Monum. p. 168. 174. 176. Vgl. Movers a. a. O. S. 172 f.

durch Adonai wiedergiebt, lassen nicht daran zweifeln, dafs die Vocale, welche dem heil. Gottesnamen יהוה beigefügt sind, von Adonai entlehnt sind. Hätten die jüdischen Gelehrten, welche den h. Hieronymus im Hebräischen unterrichteten, den Gottesnamen Jehova nicht Adonai gelesen, so würde derselbe jenen Namen sicherlich nicht durch Adonai wiedergegeben und denselben nicht durch Dominus übersetzt haben. Für die Entlehnung der Vocale von Adonai spricht auch der Umstand, dafs die Präfixe ב, ל, ו, כ, מ, welche, wenn sie vor Jod (י) mit Schwa stehen, den Vocal Chirek erhalten, wie in בִּיהוּדָה, בִּירוּשָׁלַם, den Vocal Patach und Zere aber vor יְהֹוָה wie vor אֲדֹנָי haben. Unter jenen Präfixen haben ב, ל, ו und כ vor יְהֹוָה stets Patach, daher בַּיהֹוָה 1 Mos. 15, 6; 24, 3; 2 Mos. 14, 31; 3 Mos. 5, 21; 4 Mos. 5, 6; 15, 7; Ps. 11, 1. 26 u. a. St., לַיהֹוָה 1 Mos. 13, 13. 18; 24, 26. 48. 52; 25, 21; 2 Mos. 9, 29, 10, 13 u. a. St., וַיהֹוָה 1 Mos. 13, 14; 18, 17; 19, 23; 21, 1; 24, 1; 35, 2; 2 Mos. 9, 23; 10, 13 u. a. St., כַּיהֹוָה 2 Mos. 8, 6; 1 Sam. 2, 2; Ps. 113, 5, wie vor אֲדֹנָי in בַּאדֹנָי, לַאדֹנָי 1 Mos. 18, 30. 32; Jes. 28, 2; Mal. 1, 14: Dan. 9, 9: Ps. 22, 31; 130, 6, וַאדֹנָי Jes. 49, 14; Ps. 35, 23 und מ den Vocal Zere, daher מֵיהֹוָה 1 Mos. 18, 14. 24. 50; 4 Mos. 32, 22; Richt. 14, 14; 1 Sam. 1, 20; 24, 7; 26, 11; 1 Kön. 2, 15 u. a. St., wie vor אֲדֹנָי in מֵאֲדֹנָי Job 3, 18, מֵאֲדֹנָי 1 Mos. 47, 18. Das מ erhält vor אֲדֹנָי Zere, weil der Guttural א nicht verdoppelt werden kann. — Die Ursache, warum das Jod (י) in יְהֹוָה nicht Chatef Patach, wie das א in אֲדֹנָי erhält und nicht יֲהֹוָה gelesen wird, liegt darin, dafs das Chatef Patach wegen des Gutturals א für Schwa mobile steht und Jod kein Chatef Patach fordert (7). Die Gründe, welche beweisen, dafs die Vocale in Jehova von Adonai

---

(7) »Man ist darüber einverstanden«, sagt A. G. Hoffmann unter d. W. Jehova, »dafs durch die jüdische Aussprache nur ein anderes Wort (im Keri) die Stelle des im Texte stehenden (des Chetibh) einnehme, welchem auch die Vocalisation angehöre.«

entlehnt sind, hat schon Reland in der praefat. zu der oben angeführten Sammlung gut in folgenden Worten angegeben. Er schreibt : 1. »quia si puncta illa essent propria nominis Jehovah semper ita ei adhaererent; atqui quando concurrit cum Adonai (ne bis legatur adonai, adonai) habet puncta nominis Elohim et legitur Jehovi. 2. quia praefixa מוכלב non praefiguntur nomini יהוה, uti nominibus Jehuda, Jehoschua et aliis solent, per Chirek, sed plane tanquam si praefigerentur nomini אֲדֹנָי, atque ita וכלב accipiunt Patach et מ Zere. 3. quia litterae בגדכפת post nomen יהוה Dagesch lene recipiunt, quod recipere nequeunt, siquidem יהוה Jehovah, quod in litteram quiescentem desinit, olim lectum fuerit.« Diese Gründe, welche zur Genüge darthun, dafs die Vocale, mit welchen das tetragrammaton יהוה ausgesprochen wird, von Adonai entlehnt und daher nicht diejenigen sind, welche dasselbe eigentlich haben müfste, finden endlich auch darin ihre Bestätigung, dafs die Aussprache Jehova keine legitime grammatische Ableitung zuläfst.

Da der Evangelist Johannes in der Apocalypse 1, 4. 8; 11, 17 יְהוָה umschreibend ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος wiedergiebt (8), und die Vocale von demselben nicht diejenigen sind, welche die Form fordert, so haben einige Gelehrte (Alcazer in Apocal., Galatinus, lib. 2 de arcanis cathol. Verit. cap. 10., Grotius, Leusden, Christ. Aug. Crusius §. 12, S. 12, C. Wieseler, Repetent an der theol. Facultät zu Göttingen in den »Studien und Kritiken«, herausgegeben von Ullmann und Umbreit, 1839, Heft 4, S. 1113, Allioli zu Mos. 3, 14, Joh. Fried. v. Meyer in den Blättern für höhere Wahrheit, XI, S. 306,

---

(8) Dafs der Evangelist Johannes an jenen Stellen die Bedeutung des Namens Jehova umschreibend habe wiedergeben wollen, nehmen auch Vitringa, Hengstenberg, Jul. Fürst in der concordant. Biblior. u. d. W. יְהוָה und viele Andere an.

Stier in dem Lehrgebäude der hebr. Sprache S. 327) geglaubt, dafs יְהֹוָה eine zusammengesetzte Form enthalte und von dem Futurum יִהְיֶה = י, dem Particip הֹוֶה = הוֹ und dem Präteritum הָוָה = וָה entnommen sei und יְהֹוָה *der ist, war und sein wird*, bedeute. Allein diese Erklärung der Vocalisation des Namens Jehova mufs aus mehreren Gründen verworfen werden. Denn erstens spricht dagegen der Umstand, dafs die alten Uebersetzer und selbst die Juden, welche lange vor Christi Geburt das Alte Testament in Aegypten aus dem Hebräischen in das Griechische übersetzt haben, יְהֹוָה, wie oben bemerkt wurde, durch ὁ κύριος, dominus, *der Herr*, wiedergegeben haben. Dieses hätte nicht geschehen können, wenn sie an jene Entstehung der Vocalisation des Namens Jehova gedacht und sie für die richtige gehalten hätten. Zweitens erhellet aus der alexandrinischen griechischen Uebersetzung von 2 Mos. 3, 14, dafs der Uebersetzer יְהֹוָה in der Bedeutung ὁ ὢν der *Seiende* gefafst habe. Denn er übersetzt die Worte: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה ἐγώ εἰμι ὁ ὢν und אֶהְיֶה שְׁלָחַנִי *ich bin hat mich gesandt* ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με. Ein dritter Grund liegt in dem Umstande, dafs Johannes in der Apocalypse mit Weglassung des ὁ ἐρχόμενος (9) יְהֹוָה Kap. 11, 17; 16, 5 durch ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν und Kap. 4, 8 durch ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν umschreibt. Viertens läfst sich auch keine sichere Stelle aus jüdischen Schriftstellern zum Beweise anführen, dafs sie das Wort Jehova als zusammengesetzt aus dem Futur., dem Particip. und dem Präterit., יִהְיֶה הֹוֶה הָוָה, betrachtet haben. Bei Wetstein, auf den sich Ewald beruft, findet sich keine einzige Stelle, wo diese Dreitheilung des Namens Jehova

---

(9) Die Ursache, warum Johannes ὁ ἐρχόμενος für ὁ ἐσόμενος gebraucht, liegt in der Absicht, Christus als denjenigen zu bezeichnen, der in der Folge sich thätig beweisen und seiner Kirche den Sieg verschaffen werde. Es diente daher ὁ ἐρχόμενος seiner streitenden Kirche zum Troste und zur Ermuthigung. In dem ὁ ἐσόμενος lag dieses nicht so deutlich ausgedrückt als in ὁ ἐρχόμενος, welches jenes einschliefst. Vgl. Hengstenberg a. a. O. S. 239 ff.

behauptet wird. Alle Stellen, wie Targ. Jon. Deuteron. 32, 39; Targ. Hierosol. Exod. 3, 14 sagen nur, dafs der Name יהוה die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfasse. Wenn die angegebene Zusammensetzung die richtige wäre, so müfste auch *ὁ ἐρχόμενος* voranstehen und Offenb. 4, 8 *ὁ ὤν* nicht hinter *ὁ ἦν* stehen. Hierzu kommt fünftens, dafs die Bedeutung des Wortes Jehova, welche Johannes demselben ertheilt, jene Entstehung der Vocalisation gar nicht fordert. Denn ein nomen futuri drückt eine bleibende Eigenschaft und Fortdauerndes aus und Jehova bezeichnet daher als nomen futuri Gott als denjenigen, der ein bleibendes, ewiges und unveränderliches Sein hat und deswegen richtig umschreibend : *der ist, der war und der sein wird,* wiedergegeben werden kann. Dafs die Form des Wortes Jehova diese Bedeutung enthalte, haben schon mehrere ältere jüdische und christliche Gelehrte (10) erkannt und ausgesprochen. Da es endlich auch kein Nomen im Alten Testament giebt, welches seine Vocale vom Präteritum, Futurum und Particip erhalten hat, so mufs die angegebene Entstehung der Vocalisation von Jehova durchaus verworfen werden.

Wenn es nun nach dem Gesagten keinem Zweifel mehr unterliegt, dafs die zu dem Gottesnamen יהוה gesetzten Vocalpunkte von dem Worte אֲדֹנָי oder אֱלֹהִים entlehnt sind, und diejenigen irren, welche die Vocale, die demselben beigefügt sind, für die ursprünglichen halten, so entsteht die Frage, mit welchen Vocalen dann jener Name ausgesprochen werden müsse, oder welche Aussprache die

---

(10) Wie Ewald, kl. hebr. Grammat. §. 264; Scheid Ps. 1, p. 57, Hengstenberg a. a. O. S. 235 f. Scheid schreibt an der a. St : „Jam vero simul tenere licebit, nomina ex futuro formata etiam ipsa per se jam continuitatem, durationem firmamque quandam consistentiam indicare, uti egregie in nonnullis demonstratum dedit Simonis, arcan. formarum p. 546, Onomast. p. 308 sqq.“ In diesem Sinne sind nur richtig die Namen Isaak, Jakob, Israel, Jabin, Jair, Jibsam u. a. nomina futuri zu erklären. S. Hengstenberg a. d. a. St. S. 235.

ursprüngliche und wahre sei. In der Beantwortung dieser Frage weichen die Gelehrten sehr von einander ab. Denn einige wollen Jehova יְהֹוָה oder יְהֶוֶה, andere יַהֲוֹה, andere יַהְוֹה (Jahvo) (11), andere יַהֲוֶה, andere יַהְוֶה, andere, wie Delitzsch a. a. O. Th. 1, S. 32 f. יַהֲוָה, welche Aussprache auch Caspari a. a. O. S. 5—9, nebst יַהֲוֶה und יַהְוֶה zulässig findet, andere יַהֲוֶה gelesen wissen. Nach den alten Schriftstellern, die von dem heiligen Gottesnamen *Jehova* handeln, ist derselbe bei den Hebräern ein *ἄφραστον* (Theodoret. quaest. XV in Exodum Opp. Tom. I, p. 133 ed. Schulze), *ἄῤῥητον*, ineffabile (Eusebius in der Praeparat. Evangel. lib. IX, cap. 7, Hieronymus in epistola ad Damasum Papam), *ἀόρατον* (Tzetzes : chil. 7, hist. 126 *Ἑβραικῶς τὸ Ἰαὼ ἀόρατον σημαίνει*), gewesen. Dasselbe sagen auch der jüdische Philosoph Philo (lib. III de vita Mosis, pag. 670 (12), edit. Francof. u. ed. Colon. 519) und Flavius Josephus, welcher Antiquitt. Judd. lib. III, c. 12, §. 4 sich dahin

---

(11) Viele glaubten, Jahvo (יַהְוֹה) sei die richtige Aussprache, und zwar mit Berufung auf die Nachricht der Alten, dafs der Gott der Hebräer *Jao* heifse.

(12) Wo er, indem er von der hohenpriesterlichen Kleidung handelt, und diejenigen bezeichnet, welchen es erlaubt sei, den Namen Jehova zu hören und auszusprechen, schreibt : *χρυσοῦν δὲ πέταλον ὡσανεὶ στέφανος ἐδημιουργεῖτο, τέτταρας ἔχον γλυφὰς ὀνόματος, ὃ μόνοις τοῖς ὦτα καὶ γλῶτταν σοφίᾳ κεκαθαρμένοις θέμις ἀκούειν καὶ λέγειν ἐν ἁγίοις, ἄλλῳ δ᾽ οὐδενὶ τοπαράπαν οὐδαμοῦ.* Ebendas. S. 684 edit. Francof. und 529 edit. Colon. 1613 erklärt Philo denjenigen des Todes würdig, welcher Gottes Namen zur Unzeit (*ἀκαίρως*) auszusprechen wage. Zur Rechtfertigung seines Urtheils fügt er hinzu : »Da schon die Menschen aus Achtung die eigentlichen Namen ihrer Eltern nicht gebrauchen, sondern diese Vater und Mutter nennen, wodurch sie den Empfang grofser Wohlthaten bezeugen und zugleich eine dankbare Gesinnung bethätigen : so läfst es sich mit nichts entschuldigen, wenn man den heiligsten Gottesnamen mifsbraucht, indem man ihn wie gewöhnliche Worte anwendet« (*»λόγων ἀναπλήρωμα ποιούμενοι«*). Vgl. die betreffenden Stellen des Talmuds bei Buxtorf, lexic. Chald. Talm. et Rabinic. u. d. W. שֵׁם und Didymus Taurinensis in der Schrift : de pronuntiatione divini nominis quatuor literarum.

äufsert, dafs er über diesen Namen sich nicht öffentlich aussprechen dürfe, obschon er aus dem Priestergeschlechte abstammte. Denn er schreibt daselbst : »ὁ θεὸς αὐτῷ σημαίνει τὴν ἑαυτοῦ προσηγορίαν, οὐ πρότερον εἰς ἀνθρώπους παρεχθοῦσαν· περὶ ἧς οὔ μοι θέμις εἰπεῖν. Im Talmudischen Tractat Sanhedrin fol. 90, col. 1 wird gesagt, dafs derjenige, »welcher den Namen (Jehova) mit seinen Buchstaben ausspreche« (ההוגה את השם באותיותיו), keinen Theil am ewigen Leben habe. Eben so heifst es in der Auslegung des Rabbi Menachem von Rekanat über die 5 Bücher Moses fol. 82, col. 2 in der Parascha Schemoth : ההוגה אותו אין לו חלק לעולם הַבָּא »wer ihn ausspricht, der hat keinen Theil am ewigen Leben.« Zu vergleichen ist der Talmudische Tractat Kidduschim fol. 71, col. 1 und das B. Ammudscha Schiva fol. 43, col. 1 unter dem Titel Ammud rebii. Nach der Tradition der Juden soll der Hohepriester ihn nur einmal im Jahre, am Versöhnungsfeste, im Allerheiligsten mit der gröfsten Ehrfurcht ausgesprochen haben. Simeon der Gerechte (הַצַּדִּיק), der letzte Hohepriester, soll ihn zuletzt ausgesprochen haben. S. Rab. Maimonides in dem Buche Jad chasaka c. 14, §. 10 und denselben in More Nebochim I, 61. Dasselbe sagt Clemens von Alexandrien, Strom. lib. V, p. 666 ed. Potteri, Venet. 1757; und ed. Sylburg. p. 240 : Ἀτὰρ καὶ τὸ τετράγραμμον ὄνομα τὸ μυστικὸν, ὃ περιέκειτο οἷς μόνοις (dem Aaron und seinen Nachfolgern im Hohenpriesterthume) τὸ ἄδυτον βάσιμον ἦν· λέγεται δὲ Ἰαού, ὃ μεθερμηνεύεται ὁ ὢν καὶ ὁ ἐσόμενος. Die Ursache, warum die Juden es für ein todeswürdiges Verbrechen halten, den Namen Jehova auszusprechen und dafür Adonai zu lesen, liegt hauptsächlich in der mifsverstandenen Stelle 3 Mos. 24, 16, wo es heifst : »Wer den Namen Jehova ausspricht, soll des Todes sterben (נֹקֵב שֵׁם־יְהוָה מוֹת יוּמָת), steinigen soll ihn die ganze Gemeine; wie der Fremdling so der Einheimische : wenn er den Namen ausspricht, soll er sterben (בְּנָקְבוֹ שֵׁם יוּמָת).« Aus dem Vorhergehenden geht

aber hervor, dafs hier von keinem blofsen Aussprechen die Rede ist, sondern von einem Aussprechen auf die vorher angegebene Weise, d. i. mit Lästerung und Fluch. Denn Vers 11 daselbst heifst es : »Und es sprach (And. lästerte) der Sohn des israelitischen Weibes den Namen Jehova aus (וַיִּקֹּב . . . . אֶת־הַשֵּׁם) und verfluchte ihn (וַיְקַלֵּל)«; und V. 15, »und zu den Söhnen Israels sollst du (Moses) sprechen : wer seinen Gott flucht (אִישׁ אִישׁ כִּי־יְקַלֵּל אֱלֹהָיו), der trägt seine Sünde«, d. i. der soll mit dem Tode bestraft werden. Es wird hier also nicht das blofse Aussprechen des Namens Jehova, sondern das Verfluchen desselben unter Todesstrafe verboten (13). Von einem Mifsbrauche und einer Gotteslästerung des göttlichen Namens Jehova ist auch 2 Mos. 20, 7 nur Rede. Dafs der Name Jehova zu heilig sei, um von Menschen ausgesprochen zu werden, kann, wie A. G. Hoffmann u. d. W. Jehova in der allgemeinen Encyklopädie behauptet, aus 1 Mos. 32, 30; Jos. 5, 14 und Richt. 13, 18 nicht entnommen werden. Jedoch hat Philo de nominum mutatione, p. 1046, edit. Francof., die Stelle 1 Mos. 32, 30 so verstanden, dafs Gott seinen eigenthümlichen Namen absichtlich nicht mittheile (14). Uebrigens ist es auch an und für sich betrachtet durchaus unwahrscheinlich, dafs Gott mit dem Namen Jehova auf ewige Zeiten genannt sein wolle, dessen Aussprechen er später unter Todesstrafe solle verboten haben. »Wenn man die

(13) Die Meinung von Alcazer, dafs die Ursache, warum Jehova bei den Juden ein nomen ineffabile war, darin liege, dafs er aus den drei Wörtern הָוָה, הֹוֶה und יִהְיֶה zusammengesetzt sei, ist daher eine irrige und zu verwerfen.

(14) In Schemoth rabba fol. 98, col. 4 in der dritten Parascha über 2 Mos. 3, 15 wird die Ursache, warum Jehova nicht ausgesprochen werden soll, in den Worten gefunden : *dies ist mein Name in Ewigkeit*, לְעֹלָם, welches man, da das ו fehlt, לְעַלֵּם *ihn zu verbergen*, *geheim zu halten*, übersetzt. Eben so Salomon Jarchi im Commentar zu 2 Mos. 3, 15. Allein diese Erklärung ist verwerflich und ist aus dem Bestreben hervorgegangen, das Verbot der Aussprache zu begründen.

Wahrheit sagen will«, bemerkt daher richtig Crusius a. a. O. §. 11, S. 19, »so ist es dem Lichte des Neuen Bundes gar nicht sehr gemäfs, zu behaupten, dafs Gott einen Namen angenommen habe und doch nicht wolle, dafs man ihn dabei nenne, welches der Natur und der Absicht eines Namens gänzlich widerstreitet. Stimmt es überein, wenn man diesen Namen in so vielen Reden, Gesängen, Gebeten, Eidesformen, z. E. Jerem. 4, 2, nicht nur wahrnimmt, sondern wenn man auch über dieses, welches noch mehr ist, seine Bedeutung und Inhalt, ingleichen die Uebereinstimmung dieses Inhalts mit den Thaten Gottes, gerühmt und gepriesen findet, und sich dennoch nichts desto weniger überreden will, es habe diesen Namen nie ein Mensch ausgesprochen. Was will man nun daraus machen, dafs wir erzählet finden, Gott habe den Namen *Jehova* zu seinem beständigen Gedächtnisse unter den Israeliten verordnet, das ist zu demjenigen, womit vorzüglich seiner Erwähnung geschehen sollte? Ferner, er habe Mosen mit dem Befehle abgeschickt, dafs er dem Pharao sagen sollte : der *Jehovah*, der Gott der Hebräer, hat mich zu dir gesandt? Ingleichen dafs er vorausgesagt habe, durch die Wunder, welche in Egypten geschehen sollen, würde es geschehen, dafs man von dem Namen Gottes, der die Israeliten ausführte, (war aber dieses nicht eben der allerheiligste Name Jehovah?) unter allen Heiden reden sollte? Darinnen ist keine Gottesfurcht zu suchen, wenn man den Namen Gottes verschweigt, sondern darinnen mufs sie sich beweisen, wenn man denselben ehrerbietig und gläubig braucht und dabei Gott anrufet. Nicht der Name, wie ferne er ein blofser Laut ist, und gewisse Züge von Buchstaben ausmachet, hat eine Heiligkeit, sondern nur, wie ferne wir dem, was dadurch bezeichnet wird, nämlich Gott, Ehrerbietung schuldig sind; da die Juden aber einmal jene Stelle von dem blofsen Aussprechen verstanden, so substituirten sie dafür beim Lesen אֲדֹנָי oder in den oben angegebenen Fällen אֱלֹהִים, von welchen, wie bemerkt wurde, sie die Vocale

entlehnten. Auf ähnliche Weise haben auch die Punctatoren zu den anstöfsigen Wörtern חֲרָאֵיהֶם *ihr Koth* und שֵׁינֵיהֶם *ihr Urin* die Vocale der euphemistischen und ehrbareren Ausdrücke צוֹאָתָם und מֵימֵי רַגְלֵיהֶם *das Wasser ihrer Füfse*, welche sie für חֲרָאֵיהֶם und שֵׁינֵיהֶם gelesen wissen wollen, gesetzt. Jesaia 36, 12. So haben sie auch zu dem für anstöfsig gehaltenen Worte עֳפָלִים und עֲפָלִים *Beulen, Geschwulste* am After, 1 Sam. 5, 6 ff., die Vocale des euphemistischen Wortes טְחֹרִים gesetzt und עֲפָלִים punktirt. Aus der Scheu, den heiligen Namen Jehova auszusprechen, ist auch die Gewohnheit der Juden hervorgegangen, denselben durch הַשֵּׁם *der Name*, und mit dem Beisatze hammephorasch (הַמְּפֹרָשׁ *abgesonderter, ausgeschiedener*, mehrere : *erklärter* Name), zu bezeichnen (15). Aus demselben Grunde gebrauchen auch die Samariter Schima (שִׁימָא *der Name*) für den heiligen Gottesnamen Jehova. Mercurius Trismegistus sagt in ähnlichem Sinne : *Ἐστὶ γὰρ ὁ ὢν ἀνώνυμος*, und über die Deutung des Namens : *οὐ τὸ ὄνομα οὐ δύναται ἀνθρωπίνῳ στόματι λαληθῆναι.*

Wenn wir also nach dem Gesagten bei den Juden die richtigen Vocale des Gottesnamens יהוה nicht mehr vorfinden, so müssen wir auf einem anderen Wege dieselben zu bestimmen suchen. Was nun zuerst die alten Schriftsteller betrifft, die des Namens Jehova Erwähnung thun sollen, so finden wir bei denselben die Lesungen Ἰαώ, Ἰαού, Ἰαουὲ, Ἰευώ und Ἰαβὲ, welche fast allgemein für

---

(15) Aus der grofsen Ehrfurcht und Scheu, die man vor dem Namen Jehova hatte, sind auch die Bezeichnungen der Rabbinen שֵׁם הַנּוֹרָא *der furchtbare, ehrwürdige Name*, הַמְּעוֹרֶה *der gelobte*, הַגָּדוֹל *der grofse*, הַמּוּפְלָא *der wunderbare*, הַנִּכְבָּד *der herrliche*, הַמְּעֻלָּם *der Verborgene*, הַנִּכְתָּב וְלֹא נִקְרָא *der geschriebene, aber nicht gelesene*, hervorgegangen. Vergl. Rab. Jos. Albo im Sepher Ikkarim (סֵפֶר עִקָּרִים) unter dem Titel Maamar Scheni (orat. II) cap. 28, fol. 54, col. 1 und Rab. Isaak Abarbanel in dem Buche מִפְּעֲלוֹת אֱלֹהִים fol. 79, col. 4 am Ende und fol. 80, col. 1.

eine verschiedene Aussprache des Gottesnamens יהוה gehalten werden. Für die Aussprache Ἰαώ, Jao, welches sich bei Diodor Sicul. (Tom. I, lib. 1, c. 94, p. 105 ed. West.), Plutarch (Sympos. lib. 4, probl. 5), Johannes Lydus (de mens. IV, 38. 37), Macrobius, einem Platoniker aus der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts (lib. 1, Saturnal. cap. 18, wornach die Sonne Ἰάω hiefs), Origenes (in Danielem, Tom. II, p. 45 ed. Huet.), Irenäus von den Gnostikern (lib. I contr. haeres. cap. 4, No. 1, p. 19 ed. Venet. 1734 und daselbst cap. 30 [34], No. 5, p. 109 ed. Grabe), Epiphanius (haeres. 26 contra Gnosticos), Eusebius (demonstr. evangel. lib. X, No. 8 in Psalm. 22, p. 494 ed. Colon. 1686. Vgl. praeparat. evang. lib. I, c. 9, p. 31 ed. Col. 1688, wo Eusebius die Form Ἰευώ aus Philo Byblius entnommen hat), Hesychius, Joh. Tzetzes (Chiliad. 7, histor. 126), und auf den Abraxasgemmen der Basilidianer findet und Ant. Theod. Hartmann (Historisch-kritische Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und den Plan der fünf Bücher Moses, . . . Rostock und Güstrow 1831), S. 149 für die richtige Aussprache hält (16), und für Ἰευώ, welches aufser Porphyrius bei Philo von Byblus nach Eusebius (praepar. evang. lib. I, c. 9, p. 31 ed. Colon. 1688), und für Ἰαού, welches bei Clemens von Alexandrien (Strom. lib. V, p. 666 ed. Pott. p. 240 ed. Sylburg.) gefunden wird, und nach Hengstenberg (die Authentie des Pentateuchs S. 226 f.) nach einer Catene zum Pentateuch in einer Turiner Handschrift, wie Didymus erwiesen habe, Ἰὰ οὐὲ zu lesen ist, indem zur Bestätigung der Name des Clemens beigefügt sei, lassen sich keine sprachlichen Gründe anführen. Diese verschiedenen Formen sind nach Hengstenberg durch die Bezeichnung

(16) Die Analogie hätte die Form Jahvo (Ἰαώ) im Allgemeinen wohl (wie Jacob יַעֲקֹב), aber bei einem auf He ausgehenden Stamme sei sie durchaus ungewöhnlich.

der hebräischen Buchstaben entstanden. Dafs auf diese Weise jene verschiedenen Formen entstanden sind, nimmt auch Stange an. »Ueberall«, schreibt er, »traf man den Namen Jehovah als eine Inschrift an; man denke nur an das Stirnblatt des Hohenpriesters קדוש ליהוה. Natürlich fragte dann der Grieche oder Römer: was sind dies für Charactere? Der Israelit mufste dann antworten: der erste Buchstabe ist ein i, der zweite ein a oder e; denn beides kann ה ausdrücken; der dritte ist ein a, und der vierte ein a oder e. Daher nun entstand das Wort, wenn die Buchstaben materialiter genommen werden, *Ιαωα* oder *Ιεωε* oder *Ιευε*, weil das Cholem auch durch *ὑψιλὸν* ausgedrückt wird.« Für diese Entstehung der verschiedenen Aussprachen könnte man auch das, was der h. Hieronymus in seinem Briefe ad Fabiolam de veste sacerdotali schreibt, anführen: »Octava est lamia aurea, id est, sis Zaab (צִיץ זָהָב), in qua scriptum est nomen dei Hebraicis quatuor literis י jod ה he ו vau, ה he, quod apud illos (Hebraeos) ineffabile nuncupatur.« Eben so schreibt derselbe in dem Briefe an den Papst Damasus: »Dominus quoque ipse hic (Psalm. 24, 10) quatuor literarum est, quod proprie in deo ponitur, jod י he ה, jod י he ה id est, duabus Ja, quae duplicata ineffabile illud et gloriosum dei nomen efficiunt.« Sind jene verschiedenen Formen auf die angegebene Weise entstanden, so leuchtet ein, dafs daraus für die richtige Aussprache des Namens Jehova nichts entnommen werden kann. Uebrigens unterliegt es noch grofsem Zweifel, ob jene Formen bei den heidnischen Schriftstellern wirkliche Formen des Namens Jehova sind. Unten wird sich ergeben, dafs insbesondere *Ιαώ* auch von einem andern Worte entstanden sein kann. Anders als mit den Formen *Ἰαώ*, *Ἰευώ* und *Ἰαού* verhält es sich mit *Ἰαβέ*, welches sich bei Theodoret und Epiphanius haeres. XI findet, und ohne allen Zweifel den heiligen Gottesnamen Jehova bezeichnet. Der Erstere bemerkt in seinen Quaest. zu 2 Mos. 6, 3, dafs die Samariter das *τετράγραμμον* *Ἰαβέ* ausge-

sprochen hätten. »*Τοῦτο δὲ*«, schreibt er, »*παῤ Ἑβραίοις ἄφραστον ὀνομάζεται· ἀπείρηται γὰρ αὐτοῖς τοῦτο διὰ τῆς γλώττης προφέρειν, γράφεται δὲ διὰ τῶν τεσσάρων στοιχείων· διὸ καὶ τετράγραμμον αὐτὸ λέγουσι. τοῦτο δὲ καὶ τῳ πετάλῳ ἐπεγέγραπτο τῷ χρυσῷ, ὁ τῷ μετώπῳ τοῦ ἀρχιερέως ἐπετίθετο τῇ ταινίᾳ τῆς κεφαλῆς προσδεσμούμενον. καλοῦσι δὲ αὐτὸ Σαμαρεῖται μὲν Ἰαβὲ, Ἰουδαῖοι δὲ Ἀϊὰ* (Handschriften haben auch *Ἰά*, nicht *Ἰαώ*) und der zweite an der angeführten Stelle, wo von den Archontikern die Rede ist, lib. I, Tom. III, p. 296 ed. Petav.: »*Τὸ Ιαβέ, ὅς ἦν καί ἐστι καὶ ἀεὶ ὤν· ὡς ἑρμηνεύει τῷ Μωϋσῇ, ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με, ἐρεῖς πρὸς αὐτούς.*« Dafs hier *Ἰαβέ* mit *β* geschrieben wird, darf nicht auffallen, da die Griechen das hebräische ו auch sonst durch *β* wiedergeben, wie *Δαβίδ* (דָּוִד) zeigt. Es würde also *Ιαβε* = Jave sein können. Für die Richtigkeit dieser Aussprache spricht die grammatische Analogie, indem dieselbe die Aussprache יַהְוֶה Jave oder *Jahweh*, wofür sich יַהֲלֹמוּן in Fut. Kal Ps. 74, 6 anführen läfst, oder יַהֲוֶה wie יַהֲלֹךְ Job 14, 20; יַהֲפֹךְ 1 Mos. 19, 25; 2 Mos. 10, 19; Richt. 20, 39, יַהֲרֹג 2 Mos. 13, 15; Richt. 8, 17, יַהֲרוֹס Job 12, 14 fordert, und die Vocale in den Abkürzungen erklärt (17). Denn nehmen wir die Aussprache Jahve als die richtige an, so erklären sich daraus das abgekürzte יָהּ und die Abkürzungen יָהוּ für יַהְוְ und יָה in den Eigennamen יְשַׁעְיָהוּ und יְשַׁעְיָה, יִרְמְיָהוּ und יִרְמְיָה u. and., und zu Anfange יְהוֹ, יוֹ in יְהוֹנָתָן und יוֹנָתָן, יוֹנָדָב und יְהוֹנָדָב u. and. יְהוֹ ist hier aus der unmöglichen Aussprache יַהְוְ entstanden, indem das ו in יַהְוְ jahv wegen seiner Flüssigkeit leicht in den Vocal o oder u übergehen kann und dafür den ihm entsprechenden Vocal Cholem annimmt und Jod (י) seinen Vocal Patach verliert, weil ה in יְהוֹ zu ו gezogen wird und nicht mehr

(17) Hävernick zieht in seinen Vorlesungen über die Theol. des A. T. S. 39 die Aussprache יַהְוֶה vor, und bemerkt, dafs das Futurum in der Bedeutung des Fortdauernden stehe.

die Sylbe schliefst. Aehnlich ist aus יְהֱיְ geworden יְהִי. Nach Hitzig zu Jesaia S. 4 ist יְהוֹ aus יְהַו entstanden, und das letztere die zweite Art, wie man die unmögliche Aussprache יְהַוְ vermeidet. Hierfür spricht allerdings, dafs das dem ו vorhergehende Patach sich verliert und dafür ו das Cholem annimmt, wie in יוֹשִׁיב für יַוְשִׁיב. Vergleiche Heinr. Ewald's kleinere hebräische Grammatik, zweite Ausgabe, §. 348 und §. 203, und dessen ausführliches Lehrbuch der hebr. Sprache, fünfte Auflage, Leipzig 1844, §. 53 b. S. 502. In seiner Uebersetzung der prophetischen Bücher des A. Testaments hat Ewald daher beständig Jehova durch *Jahve* wiedergegeben. Dafs das *τετράγραμμον* Jehova יַהְוֶה ausgesprochen werden müsse, nehmen auch Drusius, Gesenius u. d. w. Jehova (18), Hengstenberg a. a. O. S. 231, Friedrich Tuch (Commentar über die Genesis, Halle 1838), S. XXXIII und A. G. Hoffmann a. a. O. an. Für die Aussprache : יַהֲוָה oder יַהְוָה liefsen sich zwar die Eigennamen יִמְרָה (*Widerspenstiger*), יִסְכָּה (*Späherin*), יִשְׁוָה (*gleich, eben*), יִשְׁפָּה (*Kahler*), יִתְלָה (*hoch*, *Hochstadt*), יִפָּה (*Ausgebreitete, Ausgedehnte*) anführen; allein für den Auslaut auf ־ֶה sprechen die Verkürzungen יָהוּ, יְהוֹ, יוֹ, das aus וַיִּשְׁתַּחֲוֶה verkürzte Futurum (imperf. consecut.) וַיִּשְׁתַּחוּ, und der Umstand, dafs die Nomina mit ־ָה im Auslaute als Feminalformen mit abstracter Bedeutung anzusehen sind. Die Aussprache יֶהֱוֶה oder יְהֱוֶה, welche Gussetius in comment. lib. Ebr. p. 384 für die richtige hält, יֶהְוֶה, welche Mercer und Cornelius a Lapide, und יַהוּה oder יַהְוֹה

(18) Wo er schreibt im Thesaur. ling. hebr. : „Magis igitur placent, qui (quod cum Samaritanorum pronunciatione a Theodoreto laudata convenit) יַהְוֶה efferendum existimant, quae forma tum eo commendatur, quod formae decurtatae ex ea facillime explicantur (ex יַהְוֶה fit יָהוּ, ut יִהְיֶה, יְהִי, יֶהִי; inde abiecto Vav tono cavente יָהּ : et ex eodem fonte oritur etiam יְהוֹ pro יְהַו = יַהְו, v. Hitzig ad Jes. p. 4) : tum eo quod grammaticis rationibus et origini in V. T. (Exod. 3, 14) propositae egregie accommodata est.“

(Jahvo), welche Lud. Cappellus nach Analogie von יַעֲקֹב annehmen, und durch die Angabe der Alten, dafs der Gott der Hebräer Jao heifse, zu vertheidigen suchen, bedürfen keiner Widerlegung, weil dafür kein genügender Grund angeführt werden kann. Dafs das ו nicht Segol haben darf, geht deutlich aus den so eben angeführten Abkürzungen hervor, indem dasselbe am Schlusse der Eigennamen יַהֵו statt יָהוּ fordern würde. Und der Aussprache vo in Jahavo oder Jahvo steht die grammatische Analogie entgegen. Auch kommt sonst kein einziges Nomen der Verba ל״ה vor, welches als Futurnomen cholem vor ה hat. Dafs alle Verba ל״ה vor ה Segol in Futurum haben, ist bekannt und bedarf keiner weiteren Bemerkung. Ueber die Aussprache *Jehova*, welche Fuller, Gataker, Leusden, J. D. Michaelis (Suppl. ad lex. hebr. u. d. W. *Jehova*, P. II, p. 524 f. und Mos. Recht. Th. 5, §. 251) u. a., und über die Aussprache Adonai, welche Drusius, Amama, Cappellus, Alting und Reland in ihren Abhandlungen zu vertheidigen suchen, fügen wir nichts bei, da deren Unrichtigkeit bereits oben genügend gezeigt worden ist. Die Aussprache יִהְוֶה, welche Einige durch das Futurum יִהְיֶה zu stützen suchen, erscheint schon wegen der Vocale der mit Jehova zusammengesetzten Eigennamen als unzulässig. Auch ist die Meinung von H. E. G. Paulus in den aufklärenden Beiträgen zur Dogmen-, Kirchen- und Religionsgeschichte, 2. Ausg., S. 33, dafs Jehova ein nach der Form der Verba ע״ו gebildetes Piel sei und : is qui esse facit et faciet, bedeute, durchaus schon sprachlich unhaltbar und durch nichts wahrscheinlich zu machen. Der Meinung von Reufs in der Hallischen Literaturzeitung vom Jahre 1839 im Februarhefte, S. 189 ff., wo sich dessen Recension von Hengstenberg's Schrift : die Authentie des Pentateuchs, findet, dafs יַהְוֶה nicht ein Futurnomen von Kal, sondern von Hiphil sei und *qui existere fecit*, d. i. Schöpfer bezeichne, können wir, obgleich auch Gesenius in seinem Thesaur. ling. hebr. P. II, p. 577 unter dem Worte יְהוָֹה und in der Halli-

schen Literaturzeitung vom Jahre 1841, wo er sein eigenes Werk bespricht, jenem beistimmt, unsere Zustimmung nicht geben, weil im Alten Testamente und in der Offenbarung Johannes in יהוה nicht der Begriff des *Schöpfers*, sondern des Seins gefunden wird und die Vocale יַהְוֶה nicht das Futurum in Hiphil fordern. Hierzu kommt, dafs im Alten Testament an keiner Stelle vom Verbo הָיָה Hiphil vorkommt. Ob der griechische Uebersetzer, welcher unter dem Namen Graecus Venetus bekannt ist und יהוה bald ὁ ὀντουργός, bald ὁ ὀντώτης der *Seinmachende*, in's *Daseinrufende* wiedergegeben hat, dasselbe für ein Futur Hiphil gehalten habe, ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Und wäre es auch der Fall, so könnte doch von einem so späten Uebersetzer für die Richtigkeit nichts entnommen werden.

---

§. 2.

Von der Herkunft des Gottesnamens Jehova.

So deutlich und sicher es auch ist, was wir bisher über die Etymologie und die Form des h. Gottesnamens יְהֹוָה gesagt haben, so haben desungeachtet doch mehrere Gelehrte dieselben bestritten und behauptet, dafs dieser Name nicht der hebräischen Sprache ursprünglich angehöre, sondern von einem fremden Volke zu den Hebräern gekommen sei (1). Die meisten dieser Gelehrten nehmen einen *ägyptischen* Ursprung an. Moses soll diesen Namen in Aegypten

---

(1) So schreibt Fried. Jakob Züllig in dem Werke : »Johannes des Gottbesprachten eschatologische Gesichte, genannt : die Apocalypse. Stuttgart 1834, Th. I, S. 254 : „Das Wort Jehova, das ursprünglich ein Fremdwort gewesen und *Jahvoh* gelautet zu haben scheint, war allerdings dem Hebräer schon in Beziehung auf seine Schreibung und Aussprache

kennen gelernt und bei den Hebräern eingeführt haben. Zu diesen Gelehrten gehören namentlich Gesner in der Abhandlung: »de laude dei apud Aegyptios per septem vocales« in den commentatt. Goetting. 1751, T. I, p. 245; Reinhard unter dem Namen Decius über »die Geheimnisse der Hebräer«; Voltaire in dem Werke: »Les moeurs et l'esprit des nations« in dem Kap. Rites Egyptiens, 1783, T. XVI, p. 100; Peter von Bohlen in dem Werke: »die Genesis, historisch-kritisch erläutert«, Königsberg 1835, S. CII ff., wo er behauptet, dafs der Name יהוה unstreitig nicht semitisch sei und ein fremdartiges und ausländisches Gepräge trage; der Verfasser des Artikels über den Buchstaben H in der Allg. Encyklopädie von Ersch und Gruber, Th. I, S. 2, wo Jehova aus der ägyptischen Geheimlehre erklärt wird. Dafs die Meinung Gesner's, der an der angeführten Stelle zu beweisen sucht, dafs die Aegypter den Namen Jehovah beim Gottesdienste feierlich abzusingen pflegten, irrig sei und auf einer mifsverstandenen Stelle des Eusebius in der Praeparat. Evangelica lib. XI, cap. VI de recta nominum apud Hebraeos impositione edit. Colon. 1688, p. 520 (2) beruhe, hat schon Didymus Taurinensis in der bezeichneten Schrift S. 72 ff. überzeugend dargethan. Es unterliegt nach dem-

---

ein räthselhaftes Wort, indem man es schrieb und aussprach, wie wenn es hiefse: Adonai, = Herr.« — Unter den von Paul. Scholz, presbyt. et repetitor convict. theol. Vratislav. zur Erlangung des Licentiaten-Grades aufgestellten 13 theol. Thesen, welche er unter consens. et auctorit. reverendissimi Theologorum catholicorum ordinis in academia viadrina vratislaviensi am 23. April 1858 zu vertheidigen hatte, lautet die 2.: »Israelitae τετραγράμματον יהוה ex religionibus peregrinorum populorum non acceperunt.«

(2) Wo es 519 heifst: Ἐπεὶ καὶ τῶν ἑπταφωνηέντων τὴν ἐπὶ τὸ αὐτὸ σύνθεσιν μιᾶς τινος ἀποῤῥήτου προσηγορίας περιέχειν φασὶν ἐκφώνησιν, ἣν διὰ τεσσάρων στοιχείων παῖδες Ἑβραίων σημειούμενοι ἐπὶ τῆς ἀνωτάτω τοῦ θεοῦ δυνάμεως κατατάττουσαν, ἄλεκτόν τι τοῖς πολλοῖς καὶ ἀπόῤῥητον τοῦτ' εἶναι παῖς παρὰ πατρὸς εἰληφότες.

selben keinem Zweifel, daſs nicht von dem Namen Jehova, sondern von dem Gesange der ägyptischen Priester, welche die griechischen Vocale *ι ε η ω ο υ α* als musikalische Zeichen gebrauchten, die Rede ist. Da jene sieben Vocale auch astronomische Zeichen für den Mond, Mercurius, die Sonne, den Mars, Jupiter und Saturn waren, so scheinen sie durch dieselben das göttliche Lob der Gestirne gesungen zu haben. Eusebius, der aus den Schriften vieler alten Schriftsteller nachzuweisen suchte, daſs die Heiden mehr oder weniger Einiges von den Hebräern erhalten hätten, wozu er auch die Aegypter zählte, wurde zu seiner Ansicht durch die Angabe, daſs der heiligste Gottesname der Hebräer aus Vocalen bestehe, und durch Stellen alter Schriftsteller geführt, welche des Gebrauchs der sieben Vocale bei den Aegyptiern Erwähnung thun und auf den Namen Jehova, welchen die Hebräer nicht aussprechen, hinzuweisen schienen. So war ihm bekannt die Stelle des dem Demetrius zugeschriebenen Buches *περὶ ἑρμηνείας* §. 71. *Ἐν Αἰγύπτῳ . . . . τοὺς θεοὺς ὑμνοῦσι διὰ τῶν ἑπτὰ φωνηέντων οἱ ἱερεῖς, ἐφεξῆς γραμμάτων τούτων ὁ ἦχος ἀκούεται ὑπ' εὐφωνίας, ὥστε ἐξαίρει τοὺ λόγον καὶ μοῦσαν* (3), und das Epigramm :

Ἑπτά με φωνήεντα θεὸν μέγαν ἄφθιτον αἰνεῖ
Γράμματα, τὸν πάντων ἀκάματον πατέρα·
Εἰμὶ δ' ἐγὼ πάντων χέλυς ἄφθιτος, ἣ τὰ λυρῴδη
Ἡρμοσάμην δίνης οὐρανίοιο μέλη.

welches einige *εἰς Σάραπιν* überschreiben. Daſs in diesen Stellen nicht Jehova gemeint sein kann, geht schon daraus

---

(3) Schon Scaliger ist darüber ungewiſs, ob *ἑπτὰ φωνήεντα* auf יְהֹוָה הוא, oder auf Serapis bezogen werden müsse, da Hesychius anmerke : *τὸ ἑπτὰ γραμμάτιον Σάραπις.* Nic. Fuller hat später in der comment. de nomine יְהֹוָה angerathen, die Vocale *Ι Ε* (H) *Ο* (Ω) *Υ Α* zusammenzusetzen, so daſs die kurzen Vocale die langen einschlieſsen. Auf die Ansicht der Gelehrten hat gewiſs die Abhandlung von Matthias Gesner den gröſsten Einfluſs gehabt.

hervor, dafs kein Schriftsteller der Christen und Juden von Eusebius zur Bestätigung dafür angeführt wird, dafs die Aegypter durch jene Vocale Jehova bezeichnet haben. Hätten die Aegypter den Namen Jehova durch die Vocale ι ε η ω ο υ α bezeichnet, so würden es die gelehrten Aegypter Philo, Clemens Alexandrinus und Origenes erfahren und in ihren zahlreichen Schriften angemerkt haben.

Andere Gelehrte suchen die Herkunft des Namens Jehova aus Aegypten durch eine Inschrift im Isistempel zu Sais zu beweisen. Nach Plutarch *περὶ Ἴσιδος* et *Ὀσίριδος* §. 9 soll darin am Eingange in Stein eingegraben gestanden haben : *ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὂν καὶ ἐσόμενον, καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδεὶς πω θνητὸς ἀπεκάλυψε.* Aber auch zugestanden, dafs diese Inschrift echt sei, was aber sehr zweifelhaft durch den Umstand wird, dafs keiner der älteren Schriftsteller (4) derselben Erwähnung thut und Proclus sie in das Adytum versetzt, so folgt doch nicht daraus, dafs dieselbe eine Erklärung des Namens Jehova enthalte. Denn da Isis, welche *Μωΰθ Mutter* und *Weltmutter*, die alle Dinge hervorbringt, genannt wird, die Personification der Natur ist, in deren Inneres kein erschaffener Geist dringt, aus der alles Entstehen hervorgeht und in die alles Vergehen zurückkehrt, so hindert nichts, anzunehmen, dafs jene Inschrift die pantheistische Idee von der Isis umschrieben hat. Woher auch Wilh. Vatke in dem Werke : »Die Religion des Alten Testaments«, Berlin 1835, §. 46, S. 669 richtig bemerkt : »Die bekannte Inschrift am Tempel der Isis zu Sais ist, wenn auch echt, doch gewifs

(4) Wenn jene Inschrift am Eingange des Isis-Tempels gestanden hätte, so wäre zu erwarten, dafs Herodot oder Diodor oder Strabo oder doch die Aegypter Philo, Clemens von Alexandrien und Origenes, welche der ägyptischen Dinge sehr kundig waren und manche ägyptische Wörter und Stellen aus alten heidnischen Schriftstellern anführen, derselben Erwähnung gethan hätten.

späteren Ursprungs, indem Isis nach pantheistischer Weise als Weltseele vorgestellt ist, ähnlich der syrischen Göttin. Der dabei zu Grunde liegende Begriff der Ewigkeit ist keineswegs der hebräische der absoluten Subjectivität, und der Name Jehova könnte davon nicht einmal copirt sein, wenn er auch den Begriff der Ewigkeit ausdrückte, was aber gar nicht erweislich ist.« Dafs Isis diese pantheistische Idee bezeichnet habe, bestätigen auch die von Mosheim zu Cudworth I, S. 399 angeführten Worte des Athenagoras in der legat. pro Christianis cap. 22, p. 299 ed. St. Justini der congr. St. Mauri, Paris 1742 : »ἡ περὶ τῆς Ἴσιδος, ἣν φύσιν αἰῶνος, ἐξ ἧς πάντες ἔφυσαν, καὶ δι' ἧς πάντες εἰσὶ, λέγουσι.« Vgl. Creuzer's Mythologie I, S. 519; II, S. 6. 7. Selbst von Bohlen giebt in dem angef. Werke, S. CIV, diesen Beweis für den ägyptischen Ursprung des Namens יְהוָה auf, er meint aber einen neuen in der Thatsache zu finden, dafs Pharao nach 2 Kön. 32, 34 den Namen *Eljakim* (אֶלְיָקִים *Gott, der Aufrichter*) in *Jojakim* (יוֹיָקִים s. v. a. יְהוָה יָקִים *Jehova ist ein Einsetzer*, *Aufrichter*) verändert hat. Dieser Grund ist aber nichtig. Denn mit demselben Rechte könnte man behaupten, wie Hengstenberg richtig a. a. O. S. 208 bemerkt, dafs der Name *Jehova* auch bei den Babyloniern einheimisch gewesen sei, weil der König von Babel nach 2 Kön. 24, 17 dem von ihm eingesetzten König, der vorher *Mattanja* (מַתַּנְיָה *Geschenk Jehova's*) hiefs, den Namen *Zedekia* (צִדְקִיָּהוּ *Gerechtigkeit Jehova's*) beilegt. Andere Namen erhalten auch Daniel und seine drei Gefährten von dem Könige von Babel. Dan. 1, 7. Durch die Veränderung der Namen wollte der Sieger seine Uebermacht zu erkennen geben. Die Aenderung des Namens Eljakim in Jojakim geschah übrigens auf dessen eigenen Wunsch und Vorschlag. Dafs den Aegyptern der Name *Jehova* unbekannt war, erhellet auch aus 2 Mos. 5, 2, wo Pharao sagt : »Wer ist Jehova, dessen Stimme ich gehorchen soll, Israel zu entlassen? Ich kenne Jehova nicht«, und aus der Antwort Moses und Aarons V. 3 das. : »*der*

Gott der Hebräer« (d. i. derjenige, den die Hebräer als ihren Gott erkennen und verehren) »hat sich uns genahet; so lafs uns gehen drei Tagereisen weit in die Wüste, dafs wir opfern Jehova *unserem* Gott, damit er uns nicht schlage mit Pest oder mit dem Schwerte (5). Da nun ferner, wie oben gezeigt, *Jahveh* oder *Jahve* (יַהְוֶה) eine hebräische Etymologie hat, nach den Gesetzen der hebräischen Grammatik gebildet ist, der Verfasser des Pentateuchs 2 Mos. 3, 14 Jehova von dem Verbo הָוָה ableitet, und auch die heidnischen Aegypter nicht die Erkenntnifs eines einzig wahren Gottes und Schöpfers Himmels und der Erde gehabt haben, so mufs die Meinung, dafs Moses den Namen Jehova von den Aegyptern entlehnt und bei den Hebräern eingeführt habe, als eine durchaus unbegründete verworfen werden. Aber auch abgesehen von allen diesen Gründen, welche eine Entlehnung des Namens Jehova aus Aegypten als durchaus unstatthaft erscheinen lassen, so ist schon deswegen diese Meinung zu verwerfen, weil es jedem, der nicht von vorgefafsten Meinungen geleitet wird, als völlig unwahrscheinlich erscheinen mufs, dafs Moses, der grofse Gesetzgeber Israels, von einem Volke einen Namen zur Bezeichnung des höchsten göttlichen Wesens entlehnt habe, welches die Israeliten so lange durch schwere Dienstbarkeit

---

(5) »*Jehovah*«, schreibt daher richtig Bergier (Traité de la vraie religion, T. V, p. 368) »celui qui est, l'être par excellence, peut-il avoir un égal ou des rivaux? Ce nom par lequel Moïse et les Hébreux désignent le Dieu qu'ils adorent, fait assez comprendre que les autres dieux sont des êtres imaginaires. Vingt fois Moïse répète, qu'il est le *seul Dieu*, qu'il n'y en a point d'autre que lui (Deut. c. 2, v. 39 etc.). Il dit à Pharaon: »*Jehovah*, Dieu d'Israël, m'envoie vous dire: Laissez aller mon peuple . . . . Voici par où vous connoîtrez qu'il est véritablement *celui qui est*, je vais changer les eaux du Nil en sang, etc. (Exod. 5, 1 etc.) Si ce roi répondit d'abord: *Je ne le connois pas*, il apprit à le connaitre par les plaies dont il fut frappé; bientôt il s'écria: *Jehovah est juste, mon peuple et moi sommes des impies.* Ibid. c. 9, v. 27«.

plagte. Das von Macrobius lib. 1 Saturn. cap. 18 (6) angeführte Orakel des Apollo Clarius, wonach einer der Götter den Namen *Ἰαώ* gehabt haben soll, ist wahrscheinlich späteren Ursprungs und scheint, wie Jablonsky (Pantheon. Aegypt. T. I, lib. II, c. 6, §. 6, p. 250 ff.) sehr wahrscheinlich zu machen sucht, entweder von einem judaisirenden Gnostiker herzurühren, oder doch ein von Jehova verschiedener Name zu sein. Jao wird in diesem vorgeblichen Orakel mit Zeus und Helios, als seinen Erscheinungsformen, identificirt. Dafs dieses Orakel unecht sei, nehmen auch Tholuck: über die Hypothese des Ursprungs des Namens Jehova aus Aegypten oder aus Indien, in seinem Liter. Anzeiger, Jahrg. 1832, S. 222, W. Cölln (biblische Theologie I, S. 102), Vatke a. a. O. S. 669, Hengstenberg a. a. O. S. 219, Gesenius (Thesaur. ling. Hebr. Tom. II, p. 577) und mehrere Andere an. Von Movers hingegen wird in den Untersuchungen über die Religion und die Gottheiten der Phönicier, Bonn 1841, Th. I, S. 540 die Echtheit vertheidigt, da nach Lydus und Cedrenus Jao die Sonne oder Dionysus bezeichne und es unwahrscheinlich sei, dafs ein ägyptisches Orakel so grofse Berühmtheit erlangt habe, dafs selbst Cornelius Labeo über dasselbe einen Commentar verfafst habe. Schon Lobeck (Aglaopha-

---

(6) Wo es heifst : »*Εἷς Ζεὺς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος.* Huius versus auctoritas fundatur oraculo Apollinis Clarii, in quo aliud quoque solis nomen adiicitur, qui in iisdem sacris versibus vocatur *Ἰαώ*. Nam consultus Apollo Clarius, quis deorum habendus sit, qui vocatur *Ἰαώ*, ita effatus est :

Ὄργια μὲν δεδαῶτας ἐχρῆν νηπευθέα κεύθειν
Ἐν δ' ἀπάτῃ παύρῃ σύνεσις καὶ νοῦς ἀλαπαδνός.
Φράζεο τὸν πάντων ὕπατον θεὸν ἔμμεν Ἰαώ,
Χείματι μὲν τ' Ἀΐδην, Δία τ' εἴαρος ἀρχομένοιο,
Ἠέλιον δὲ θέρευς, μετοπώρου δ' ἁβρὸν Ἰαώ.

Huius oraculi vim, numinis nominisque interpretationem, qua *Liber pater* et *Sol Ἰαώ* significatur, executus est Cornelius Labeo in libro, cui titulus est : de oraculo Apollinis Clarii.«

mus p. 461) habe diese Bemerkung gemacht und noch sehr richtig hinzugefügt, dafs der schöne abgerundete Versbau in dem Orakel so sehr gegen die hinkenden Verse der-artiger Apokryphen absteche, um es aus einer solchen trüben Quelle herzuleiten. Allein diese Gründe sind nach unserer Ueberzeugung nicht beweisend. Uebrigens ist Movers der Meinung, dafs *Jao* von Jehova verschieden und dasselbe gar nicht von dem Zeitworte הָוָה abzuleiten sei, sondern von dem Zeitworte חָיָה *leben* abgeleitet und als Futurum dieses Verbums genommen werden müsse. Ἰαώ, יחוה bezeichne *er macht leben* und sei daher ein passender Name für die Sonne oder Dionysus, weil diese als die *Lebenmachenden, Hervorbringenden* bezeichnet würden. Vgl. das. 545 ff., wo er nicht unwichtige Gründe für seine Meinung anführt. Hiernach wäre Jehova ganz verschieden von Ἰαώ und durch Verwechselung des mit dem יהוה der Hebräer gleichklingenden יחוה der Alten für dasselbe Wesen gehalten worden. Vergl. Tacit. histor. V. 5. Dafs ein mit יהוה gleichlautendes und für den Namen des Hebräergottes gehaltenes Wort ein ἄῤῥητον des Dionysus war, erhellet aus dem Sympos. des Plutarch lib. IV, quaest. 5, §. 3. — Mag es sich mit diesem Orakel verhalten, wie es wolle, so liegt doch in keiner Weise ein Beweis darin, dafs der Name Jehova von den Aegyptern zu den Hebräern gekommen sei (7). Dieses erkennt auch Vatke in der bibl. Theologie

(7) Da weder Herodot, noch Diodor von Sicilien, noch Plutarch, noch Philo, noch die gelehrten und belesenen Kirchenväter Clemens von Alexandrien und Origenes, des Gottesnamens Ἰαώ bei den Aegyptern Erwähnung thun, so begreift man kaum, wie Dr. Maurus Hagel: »Apologie des Moses, Sulzbach 1828« S. 84 schreiben konnte: „Kein Name würde in Aegypten mit mehr Ehrfurcht ausgesprochen, als der Name *Jao*, ein Name, der mit dem hebräischen *Jehova* fast gleichlautend und vermuthlich von dem nämlichen Inhalte ist. In dem Hymnus, den der Hierophant dem Einzuweihenden vorsang, war dies der erste Aufschlufs, der über die Natur der Gottheit gegeben wurde: Er ist einzig und von sich selbst, und diesem Einzigen sind alle Dinge ihr Dasein schuldig.“

1. Bd. S. 607 an, wo er in Betreff des behaupteten ägyptischen Ursprunges schreibt: »Aegypten verliert somit seine näheren Ansprüche an die Originalität der hebräischen Institute und des Gottesnamens Jehova.«

Da sich für die Herkunft des Namens Jehova aus Aegypten gar keine haltbaren Beweisgründe beibringen lassen, so hat man sich zu den *Phöniciern* gewandt und zu beweisen gesucht, dafs von diesen jener Name zu den Hebräern gekommen sei. Zu den Vertheidigern einer phönicischen Herkunft gehört namentlich Ant. Theod. Hartmann. Einen Beweis für seine Hypothese glaubt er aus den Bruchstücken des *Sanchoniathon* oder *Sanchuniathon* entnehmen zu können. »Hier«, schreibt er a. a. O. S. 156, »lernten wir bereits einen Priester des Gottes *Jevo* kennen, aus dessen Mittheilungen Sanchoniathon seine in Bruchstücken uns erhaltenen Nachrichten geschöpft haben soll, obgleich er auch andere phönicische Denkmäler zu benutzen Gelegenheit gehabt habe. In diesen wichtigen Ueberbleibseln nun gewahren wir aufser andern Uebereinstimmungen mit biblischen Nachrichten mehrere Bezeichnungen des gött-

---

Fälschlich scheint Botticher dasselbe zu glauben. Vgl. dessen zwar nicht ohne allen Geist geschriebenes, aber leider von den gewöhnlichen Invectionen gegen die katholische Kirche und unsinnigen Hypothesen nur zu sehr strotzendes Buch: Prophetische Stimmen aus Rom oder das Christliche im Tacitus etc., Hamburg 1840, S. 100. Ohne allen Gehalt und Zusammenhang ist auch dasjenige, was Richter (das Christenthum und die ältesten Religionen des Orients, Leipzig 1819, S. 124—131, über die Gottesnamen vorbringt; es geht ihm, wie vielen Anderen, die aus dem Einen Alles machen können. Auch hat Vogel in dem Werke: »Versuch über die Religion der alten Aegypter und Griechen. Nürnberg 1793« 4. gar keine Spur, die darauf hinführt, dafs die alten Aegypter eine Gottheit unter dem Namen *Jao* verehrt und religiöse Vorstellungsarten und Arten der göttlichen Verehrung gehabt haben, welche mit dem Jehova bei den Israeliten übereinstimmen, zu entdecken vermocht. Und die Annahme, dafs von einer wichtigen Gottheit, an deren Namen sich so erhabene Vorstellungen knüpften, sich gar keine Kunde erhalten habe, ist durchaus unwahrscheinlich.

lichen Wesens, die wir ebenfalls im alten Testamente, wenigstens im Wesentlichen, ohne Schwierigkeit entdecken. Z. B. *Βεελσαμοην* = בְּעַל שָׁמַיִם; *Ελιουν* = עֶלְיוֹן; *Ιλος* = אֵל; *Βετυλος* = בֵּית אֵל; *Ελωειμ* = אֱלֹהִים; *Κρονος, ὃν οἱ φοίνικες Ισραηλ* = יִשְׂרָאֵל *προσαγορεύουσι; υἱὸν ἔχων μονογενῆ, ὃν διὰ τοῦτο Ἰεοὺδ* = יָחִיד *ἐκαλουν*; *Αδωδος Βασιλευς θεων* = אֶחָד; *Μημροῦμος* = ממרום.

»Werden wir durch alle diese Erscheinungen auf eine Wechselverbindung zwischen Phönicien und Palästina in religiöser Beziehung geführt, so möchte es nicht unwahrscheinlich dünken, anzunehmen, dafs der Name Jehova aus derselben Quelle entlehnt, aber zu einer eigenthümlichen, geweihten Bezeichnung durch Anschliefsung der heiligsten Vorstellungsarten gestempelt worden sei. Ist aber diese Vermuthung gegründet, so kann dieser Name frühestens in Davids Zeitalter in den religiösen Sprachgebrauch der Israeliten verpflanzt worden sein.« Was hier Hartmann zum Beweise seiner Hypothese angeführt, ist ohne alle Beweiskraft. Dafs unsere Behauptung eine völlig begründete sei, wollen wir im Folgenden in Kurzem darthun. Was die Behauptung anbetrifft, dafs der Name Jehova frühestens in Davids Zeitalter in den religiösen Sprachgebrauch der Hebräer verpflanzt worden sei, so wird dieselbe unten, wo wir über das Alter des Gottesnamens *Jehova* bei den Hebräern handeln und die Kenntnifs desselben in dem vormosaischen Zeitalter nachweisen, in ihrer Nichtigkeit gezeigt werden.

1. Ein Hauptgrund, welcher die Hartmann'sche Hypothese als verwerflich erscheinen läfst, liegt schon in dem Umstande, dafs sie der Auctorität Moses und des ganzen hebräischen Alterthums widerstreitet. In den mosaischen Büchern sowohl als in dem Buche Josua, in dem Buche der Richter und im Anfange des ersten Buches Samuels, worin die Geschichte der Hebräer vor David erzählt wird, erscheint allenthalben Jehova als derjenige, welchen die Hebräer als den einzig wahren Gott, den

allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde, der alles lenkt und regiert, verehrt haben und dem allein göttliche Ehre gebührt. Selbst bei der Annahme, daſs die Bücher Moses in den Zeiten Davids verfaſst seien, bleibt Jehova ein Name, welchen man nicht aus der vordavidischen Zeit entfernen kann. Eine Andeutung, daſs der Name Jehova fremden Ursprungs und auſser Israel von einem fremden Volke als eine Gottheit verehrt worden sei, kommt in keiner Stelle des alten Testamentes vor. Auf jeden Fall erscheint es bei dieser Lage der Sachen durchaus willkürlich und unbesonnen, wenn Jemand behauptet, daſs der Name Jehova von den Phöniciern zu den Hebräern gekommen sei. Könnte auch erwiesen werden, daſs die Phönicier einen ihrer Götter mit dem Namen Jehova benannt hätten, so wäre doch die Vermuthung, daſs derselbe zu den Hebräern gekommen sei, durchaus als eine unbegründete zu bezeichnen. Denn es würde hieraus weiter nichts folgen, als daſs sich ein alter Gottesname bei den abgöttischen Phöniciern erhalten hätte, oder zu ihnen in einer unbekannten Zeit gekommen sei.

2. Wir haben hier vorausgesetzt, daſs das Fragment des Sanchoniathon, worauf sich Hartmann beruft, echt sei und einem alten phönicischen Schriftsteller angehöre. Allein die Existenz desselben unterliegt nicht blos groſsem Zweifel, sondern es lassen sich auch nicht unwichtige Gründe anführen, welche, wenn auch nicht gewiſs, es doch wenigstens höchst wahrscheinlich machen, daſs das demselben zugeschriebene Werk das Machwerk eines Betrügers, des Philo Byblius, ist, der unter Nero bis zum Kaiser Hadrian lebte. Meusel, Ursinus, Dodwell, Anton van Dahlen, Richard Simon, Hiſsmann, Lobeck, F. C. Movers: *die Unechtheit der in Eusebius erhaltenen Fragmente des Sanchoniathon bewiesen*, in den Jahrbüchern für Theologie und christliche Philosophie. Jahrg. 1836, Bd. VII, Hft. 1, S. 51 ff., Hengstenberg a. a. O. S. 210 ff.

behaupten geradezu, dafs Philo von Byblus sein Machwerk einem vorgeblich alten phönicischen Schriftsteller untergeschoben und sich hinter demselben versteckt habe. Da das Werk des genannten Philo Vieles enthält, was dem angeblichen Sanchoniathon nicht angehören kann, so haben selbst diejenigen Gelehrten, welche, wie Creuzer, Mythol. II, 7, die Existenz eines alten phönicischen Schriftstellers unter dem Namen Sanchoniathon oder Sanchuniathon annehmen, offen eingestanden, dafs Philo dessen Werk untreu benutzt und mit vielen eigenen Zusätzen erweitert habe. Orelli schreibt daher in der Vorrede zu seiner Ausgabe dieser Fragmente p. VI: »Haec itaque fragmenta, si quis in rebus singulis ad veritatem historicam ac chronologicam accommodare cumque sacrorum et profanorum auctorum testimoniis comparare voluerit, is sane, ut Herderus indicat, oleum et operam perdidisse dicendus sit.« Es sind aber nicht blos innere Gründe, welche es gewifs machen, dafs wenigstens Vieles, was Philo dem Sanchoniathon zuschreibt, erdichtet und unwahr sei, sondern es giebt auch äufsere Gründe, welche es wenigstens höchst wahrscheinlich machen, dafs das Vorgeben des Philo in Betreff eines echten Schriftstellers mit dem Namen Sanchoniathon falsch sei. Zuvörderst mufs es jedem sehr auffallend erscheinen, dafs Flavius Josephus, der der phönicischen Sprache kundig und auf die phönicischen Geschichtsquellen sehr aufmerksam war, einer Schrift des Sanchoniathon, welche ihm für seine Zwecke sehr dienlich gewesen sein würde, mit keinem Worte Erwähnung thut. Der erste, der von einem Sanchoniathon Meldung thut, ist der genannte Philo. Und die späteren Schriftsteller, welche denselben nennen, haben blos Philo als Gewährsmann. Athenäus weifs nur von einem Suniaithon (III, p. 126 ed. Schweigh.) und aus seiner beiläufigen Aeufserung folgt weiter nichts, wie Hengstenberg a. a. O. S. 211 bemerkt, als eine obscura fama von einem phönicischen Schriftsteller,

der so oder ähnlich heifse (8). Aber auch zugegeben, Philo habe einen alten phönicischen Schriftsteller Sanchoniathon oder ein altes Werk mit dem Namen Sanchoniathon, welches von der Religion und der Geschichte der alten Phönicier handelte, benutzt, so kann man doch seinen Berichten, da sie vieles Falsche und Irrige enthalten, kein

---

(8) Die Gelehrten sind selbst uneinig über die Etymologie dieses Namens. Nach Theodoret de graec. morib. II. 28, dem Beck Gesch. I, S. 256 beistimmt, bezeichnet *Σαγχουνιάθων Freund der Wahrheit*, *φιλαλήθης*, nach Eusebius in der praeparat. evang. I, 6 und X, 11, aus welchem Theodoret das Werk des Philo kennen lernte, bedeutet es *φιλαλήθως*, nach Bochart in der Geographia sac. lib. II, c. 17, wo er es mit hebräischen Buchstaben סַן קְנָאָתוֹ schreibt, *legis* oder *doctrinae verioris amicus*, oder wörtlich *lex zelus eius*, indem er סַן für abgekürzt aus סַנָּא hält, welches in der phönicischen Sprache sowohl, als der arabischen سُنَّة *lex*, *doctrina*, bezeichne, und in dem Namen der Stadt קִרְיַת־סַנָּה *urbs doctrinae seu legis* Jos. 14, 15. 16; Richt. 1, 11. 12 seine Bestätigung finde. Hingegen Hamaker (Miscellan. Phoen. p. 207) und Gesenius (Monument. Phoen. p. 414) behaupten, dafs der Name mit hebr. Buchstaben אֲשֶׁר נָכוֹן יָדוֹ = שנכון ידו *cuius manus recta est : welcher gerade ist in Ansehung der Hand*, geschrieben und übersetzt werden müsse. Nach Movers in dem Werke : *Untersuchungen über die Religion und die Gottheiten der Phönicier*, Bonn 1841, S. 99 ist Sanchoniathon zusammengesetzt aus סַן *lex*, *doctrina*, wie bei den Muhammedanern sunna und כּוֹן, ein Name für *Bal* oder *Herakles* bei den Semiten und Aegyptern, und aus יַחַת *Femin.* für יחדת wie אחת für אחדת *ganz, gesammt*, und סַן כּוֹן יַחַת zu übersetzen : *das ganze Gesetz des Chon*, wodurch eine Sammlung der heiligen Bücher der Phönicier bezeichnet werde. Allein so glücklich auch oft alte Namen, deren Etymologie dunkel ist, von Movers in dem bezeichneten Werke erklärt werden, so bleibt uns doch die von ihm gegebene Erklärung wenigstens sehr zweifelhaft. Man begreift hierbei kaum, wie es möglich war, dafs die Phönicier eine Sammlung von heiligen Büchern für eine Person und den Verfasser einer Schrift halten konnten. Wenn die Erklärung von Movers die richtige wäre, so wäre zu erwarten, dafs man *θος* oder *θον* für *θων* geschrieben hätte. Die Erklärung von Bochart verwirft Movers, weil die Aussprache der Vocale und Consonanten nicht zu der Aussprache San-Kinatho passe und das phönicische *Σανχουνιάθων*, *Σανχονιάθων* ו *ου* oder *ο*, und *χ* כ und nicht ק fordern.

Zutrauen schenken. Wenigstens rauben ihm sein dogmatischer Zweck, welchen Zoega (de obeliscis p. 536) und Orelli a. a. O. S. IV nachgewiesen haben, und das Bestreben, seinen Atheismus durch die Nachweisung zu begründen, dafs in den Uranfängen alles schon rein menschlich und natürlich zugegangen sei, dafs die, welche der Wahn späterer Zeit zu Göttern erhoben, Menschen gewesen seien, und zwar meist Menschen der schlechtesten Art, mit den gröbsten Verbrechen beladen, ferner die vielen Sagen und Mythen, seine historische Glaubwürdigkeit. So wird gewifs keiner ihm glauben, dafs er das, was er über Kosmogonie und Theogonie mittheilt, aus einem Werke des ägyptischen Taaut, dem Hermes Trismegistos, geschöpft habe. Man darf daher wenigstens nicht mit Zuversicht behaupten, dafs die alten Phönicier eine Gottheit mit dem Namen Jehova verehrt haben. Aus den angeführten Bezeichnungen des göttlichen Wesens, worin Hartmann eine Uebereinstimmung mit den biblischen Nachrichten findet, läfst sich nichts für dessen Behauptung entnehmen, da אֱלֹהִים, עֶלְיוֹן, בַּעַל שָׁמַיִם und andere Bezeichnungen in der phönicischen Religion ihre Erklärung finden. Allein die betreffende Notiz findet sich nicht einmal in den angeblichen Fragmenten des Sanchoniathon, sondern sie gehört Porphyrius an, welcher keine Gewähr dafür anführt. Dieses haben schon Goguet (Ursprung der Gesetze u. s. w. I, S. 383), Jäger bei Orelli S. XII und neulich Hengstenberg a. a. O. S. 213 bemerkt. Aber auch sagt Porphyrius nicht einmal, dafs Ἰευώ der Name eines phönicischen Gottes sei, sondern er bezeichnet denselben als einen Gottesnamen der Juden. Seine Worte, die uns Eusebius praeparat. evang. lib. I, p. 31 und Theodoret de graec. affect. cur. l. 2 aufbewahrt haben, zeigen dieses deutlich. Sie lauten : Ἱστορεῖ δὲ τὰ περὶ Ἰουδαίων ἀληθέστατα, ὅτι καὶ τοῖς τόποις καὶ τοῖς ὀνόμασιν αὐτῶν συμφωνότατα Σαγχουνιάθων ὁ Βηρύτιος εἰληφὼς τὰ ὑπομνήματα παρά Ἰερομβάλου τοῦ ἱερέως θεοῦ τοῦ Ἰευώ. Da

Philo gar nicht sagt, dafs Sanchoniathon sichere einheimische jüdische Berichte benutzt habe, so mufs man selbst die Behauptung des Porphyrius, dafs Sanchoniathon, den er nur aus Philo kennt, seine wahren mit einheimischen Berichten so gut zusammenstimmende Nachrichten über die Juden von einem ihm gleichzeitigen jüdischen Priester geschöpft habe, für eine blofse Vermuthung, wenn nicht gar für eine blofse Erdichtung, wie Hengstenberg behauptet, ansehen. Für die Meinung, dafs Porphyrius, den Dodwell einen vafrum hominem atque ob id ipsum haud immerito suspectum nennt, die Angabe, dafs Sanchoniathon seine Berichte über die Juden von *Jerubbeal* d. i. Gideon, einem Priester des *Jevo*, erhalten habe, erdichtet habe, läfst sich insbesondere anführen, dafs es für seine polemischen Zwecke sehr dienlich war, wenn er für die Berichte des Philo über das jüdische Alterthum einen alten jüdischen Gewährsmann anführte. Hätte er dieses nicht gethan, so hätte man ihm entgegnen können, dafs das, was Philo nach dem angeblichen Werke des Sanchoniathon über das jüdische Alterthum erzählt und den Berichten der Bücher des alten Testaments widerstreitet, auf keiner Wahrheit beruhe und erdichtet sei. Der von Hartmann aus den Fragmenten des Sanchoniathon entnommene Beweis, dafs die Phönicier eine Gottheit unter dem Namen Jehova verehrt haben, ist hierdurch als nichtig erwiesen.

Was man noch sonst als Beweis angeführt hat, dafs bei den Phöniciern eine Gottheit mit dem Namen Jehova verehrt worden sei, entbehrt ebenfalls aller Beweiskraft. Es sollen sich nämlich bei den Phöniciern eigene Namen finden, die, wie bei den Hebräern, mit dem abgekürzten Namen יְהוָֹה zusammengesetzt seien. Dieses ist wenigstens die Meinung Hamaker's in den Miscell. Phoen. p. 174 f., wo er zu zeigen sucht, dafs der Name Jehova den heidnischen Völkern bekannt gewesen sein müsse, weil er sich in einigen Eigennamen fände. Jedoch denkt er nicht daran, dafs der

Name bei heidnischen Völkern ursprünglich und einheimisch sein könne. Er ist nämlich der Ansicht, dafs dieselben ihn nur nach der dem Polytheismus einwohnenden Religionsmischerei entlehnt hätten. Zum Beweise, dafs der Name Jehova als Name einer Gottheit den Phöniciern bekannt gewesen sei, beruft sich Hamaker auf 1 Kön. 5, 7, wo Hiram, der König von Tyrus, vor den Gesandten, die Salomo an denselben abgesendet hatte, um ihm seine Thronbesteigung anzukündigen, ausruft : »Gepriesen sei heute *Jehova*, dafs er David einen weisen Sohn gegeben hat über dieses zahlreiche Volk.« Allein aus dieser Stelle läfst sich nicht beweisen, dafs Hiram, der nach Josephus dem Hercules, der Astarte und andern Göttern Tempel erbaut hat, auch Jehova göttlich verehrt habe. Der Ausruf des Namens Jehova erklärt sich aus dem, was die Gesandten Davids dem Hiram 2 Kön. 5, 3—5 sagen. Denn nach dieser Stelle läfst Salomo dem Hiram sagen, dafs er, da sein Vater David dem Jehova, *seinem* Gott, wegen der Kriege keinen Tempel habe bauen können, jetzt, da ihm Jehova Ruhe im Umkreise gegeben habe, das Vorhaben seines Vaters ausführen und dem Jehova, *seinem* Gotte, ein Haus bauen werde, wie es Jehova durch David, seinem Vater, ihm geboten habe. Da die Gesandten nur von Jehova als einem Gotte, den David verehrt habe, reden, so konnte Hiram ganz schicklich in seinem Ausrufe den Namen Jehova beibehalten. Anders würde sich die Sache verhalten, wenn Hiram etwa bei ihn selbst betreffenden Sachen den Namen Jehova gebraucht hätte. Da die Heiden der Ansicht waren, dafs jedes Volk seine Nationalgötter habe, so hielt auch Hiram Jehova für einen Nationalgott der Hebräer. Er konnte selbst dessen Macht in einer einzelnen Schickung anerkennen, wie wir dieses bei den Aegyptern in Folge der Wunderplagen, bei Nebucadnezar, Cyrus und Andern finden. Auf jeden Fall folgt nicht aus dem Ausrufe des Hiram, dafs er Jehova als ein göttliches Wesen und als einen Gott seines Volkes verehrt habe. Die Ver-

ehrung Jehovas bei den Phöniciern würde nur folgen, wenn historisch erwiesen werden könnte, daſs sie denselben als einen ihrer Götter verehrt oder dessen Namen in Eigennamen aufgenommen hätten, wie dies bei den Hebräern der Fall war. Die Geschichte thut aber einer Verehrung Jehovas bei den Phöniciern nirgends Erwähnung und die Aufnahme dieses Namens in Eigennamen läſst sich nicht beweisen. Und wäre auch der Beweis befriedigend zu führen, daſs Eigennamen heidnischer Völker aus dem Namen Jehova zusammengesetzt seien, so wäre doch immerhin der Schluſs, daſs die Hebräer diesen Namen von den Heiden entlehnt hätten, aus vielfachen Gründen unzulässig. Es könnte sich, wie schon bemerkt wurde, der Name aus einer alten Zeit, wo der Götzendienst noch nicht so sehr verbreitet war, bei den Heiden erhalten oder zu ihnen von den Hebräern übergegangen sein, wie die Namen Baal unter dem Namen Apollo (הַבַּעַל) und *Adonis* (אֲדֹנָי eig. *mein Herr*) zu den Griechen. — Was nun die Namen anbetrifft, die man zum Beweise anführt, daſs auch Heiden Jehova als einen der Götter verehrt haben, so unterliegt es keinem Zweifel, daſs die bisher angeführten nicht den beabsichtigten Beweis liefern. Hamaker beruft sich zuerst auf *Ἀβδαῖος*, den Namen eines tyrischen Suffeten bei Menander (Josephus contra Ap. I, 8), welcher identisch mit עֲבַדְיָה *Diener Jehova's* zu sein scheine, dann auf den Hethiter *Urias* (אוּרִיָּה), 2 Sam. 11, 3, den Jebusiter *Aranja* (אֲרַנְיָה), 2 Sam. 24, 18, den Ammoniter *Tobias* (טוֹבִיָּה), Neh. 13, 4 und endlich auf den Namen der canaanitischen Stadt *Bisjothja* (בִּזְיוֹתְיָה), Jos. 15, 28. Hengstenberg sucht a. a. O. S. 216 ff. zu beweisen, daſs aus allen diesen Namen nicht der Beweis zu entnehmen sei, daſs Jehova zu den Götternamen heidnischer Völker gehört habe. Wer das, was Hengstenberg hier sagt, ohne Vorurtheil erwägt, der kann nicht umhin, ihm darin beizupflichten, daſs wenigstens aus den Namen *Urias*, *Aranja*, *Tobias* und *Bisjothja* nicht mit Sicherheit der Schluſs gemacht werden könne,

dafs Jehova auch zu den Götternamen der Heiden gehört habe, indem dieselben von den Hebräern herrühren können. Was zuerst den *Urias*, den Mann der Bethsabe, anbetrifft, so geht aus 2 Sam. 11, 11 hervor, dafs er ein Verehrer Jehovas gewesen sei und dem Bundesvolke angehört habe. Wenn man auch annimmt, dafs seine Eltern Heiden gewesen seien, was aber nicht erwiesen werden kann, so folgt noch nicht, dafs sie ihrem Sohne den Namen Uria gegeben haben. Denn da es bei den Orientalen Sitte war, diejenigen, welche zu einem neuen Cultus übergehen wollten oder sollten, durch einen neuen Namen demselben zu weihen, wie die Veränderung der Namen Daniels und seiner Gefährten (Dan. 1, 7) und der Name der Tochter Pharaos, die 1 Chron. 4, 18 Bithja (בִּתְיָה) *Tochter Jehva's* genannt wird, zeigen, so könnte auch der frühere Name des Urias bei seinem Uebertritte zum Bundesvolke verändert worden sein. Eben so kann es sich verhalten mit dem Namen des Jebusiters *Aranja*, welcher übrigens 1 Chron. 21, 15; 2 Chron. 3, 1 *Ornan* (אָרְנָן) genannt wird, und mit dem des *Tobia*. Dafs Tobia, dessen Sohn *Jochanan* (יוֹחָנָן), den *Jehova gegeben*, eine jüdische Frau hatte (Neh. 6, 18), ein Proselyt des Judenthums war, läfst sich schon daraus entnehmen, dafs er die Tochter eines angesehenen Juden geheirathet hatte. Ganz deutlich erhellet es aber aus Neh. 13, 1—3 vgl. mit 4 ff. — Wäre er nicht ein Proselyt gewesen, so würde er sich wohl nicht so angelegentlich darum bemühet haben, eine Kammer im Tempel zur Wohnung zu erhalten. Sein Hafs gegen Nehemia, der ein treuer Befolger des Mosaischen Gesetzes war, lag darin, dafs ihm dieser seine Ansprüche, welche er, wie Sanballat nach Neh. 2, 29, auf die Privilegien des Bundesvolkes machte, durchaus abspricht. Den Stadtnamen בִּזְיוֹתְיָה *Erbeutungen Jehovas* (falsch Hiller und Gesenius: *Verachtung Jehovas*) kann man so fassen, dafs diese Stadt, wie auch sonst öfters geschehen ist, gleich mit dem neuen Namen, welchen die Stadt bei ihrer Eroberung durch die Israeliten erhielt, be-

nannt worden ist. Da aber selten Städtenamen mit dem abgekürzten Namen יְהֹוָה vorkommen, so bleibt es noch sehr zweifelhaft, ob man יָהּ in בִּזְיוֹתְיָה als Abkürzung von יְהֹוָה anzusehen habe. Aber auch zugegeben, dafs die von uns gegebene Erklärung von *Bisjothja* richtig und die Israeliten bei der Eroberung Canaans diesen Namen schon vorgefunden haben, so kann man annehmen, dafs sich derselbe bei denjenigen Bewohnern Canaans erhalten habe, welche Verehrer des einen wahren Gottes waren. Dafs zu den Zeiten Abrahams die Erkenntnifs des einen wahren Gottes noch nicht bei allen Einwohnern Canaans verschwunden war, erhellet aus dem, was in der Genesis von Melchizedek erzählt wird. Unter den von Hamaker angeführten Namen bliebe also nur noch der Name Ἀβδαῖος zu erklären übrig. Wäre es aufser allem Zweifel, dafs Ἀβδαῖος dem öfters im A. T. vorkommenden Namen עֲבַדְיָה entspreche, so würde allerdings daraus zu entnehmen sein, dafs der Name Jehova den Phöniciern bekannt gewesen wäre. Allein die Meinung von Hamaker, dem Hengstenberg a. a. O. S. 216 und Fürst in der concord. bibl. 1300 beistimmen, dafs Ἀβδαῖος dem עַבְדִּי entspreche und *servilis*, *obsequens*, nach Fürst: *Diener*, *Verehrer*, bezeichne, ist um vieles wahrscheinlicher, weil der Name Ἀβδαῖος, wenn er dem עֲבַדְיָה entspräche, Ἀβδίας hätte geschrieben werden müssen. Die aramäische Adjectivendung findet sich in dem phönicischen Namen אֱלוּלִי Ἐλουλαῖος, ein *Elulgeborner*, d. i. einer, der im Monat Elul geboren ist. Hiergegen läfst sich wenigstens nichts Gegründetes einwenden. Auch liefse sich noch die Form עַבְדַּי annehmen, welche durch Ἀβδαῖος wiedergegeben sein könnte, wie חִוִּי (Heviter) durch Εὐαῖος in der Uebersetzung der 70 Dollmetscher. Aehnlich der Name eines Mannes עַזַּי Ἀσαεὶς, *Kräftiger*, *Heldenmüthiger*. Wenn wir aber den kosmogonischen Namen Κολπία, welcher von Mehreren als aus קוֹל פִּי יְהֹוָה, *die Stimme* oder *Laut des Mundes Jehovas*, abgekürzt angenommen wird, und den Punischen Namen Βιθύας oder Βιθίας (vgl. Gesenius

Monum. p. 403), welchen man aus בַּת יְהֹוָה *Einwohnerschaft*, eigentl. *Tochter Jehovas* (nach Movers a. a. O. S. 549 *Mann des Ja*, wo ב für מ stehen würde) zusammengesetzt halten könnte, beachten, so wird es wahrscheinlich, daſs das angehängte *Ja* in diesen Namen eine Abkürzung eines bei den Phöniciern bekannten Gottesnamens sei. Die Behauptung aber, daſs das *Ja* in *Κολπία* das abgekürzte hebräische יָה aus יְהֹוָה sei, ist jedoch noch sehr gewagt. Wenn sich übrigens das angehängte *Ja* und der Gottesname *Ἰαώ* auch nicht anders als aus dem Namen יְהֹוָה erklären lieſse, so könnte man, wie schon oben bemerkt wurde, annehmen, daſs der uralte Gottesname Jehova sich bei den Heiden erhalten habe. Zur Bestätigung, daſs der Name *Ἰαώ* sehr verbreitet gewesen sei, könnte man sich auf Macrobius a. a. O. und Joan. Lydius berufen, welche behaupten, daſs auch bei den Chaldäern Dionysus den Namen *Ἰαώ* geführt habe (9). Da sich viele wichtige

---

(9) *Οἱ Χαλδαῖοι τὸν θεὸν (Διόνυσον) Ἰαὼ λέγουσιν, ἀντὶ τοῦ φῶς νοητόν, τῇ Φοινίκων γλώσσῃ· καὶ Σαβαὼθ δὲ πολλαχοῦ λέγεται, οἷον ὁ ὑπὲρ τοὺς ἑπτὰ πόλους, τουτέστιν ὁ δημιουργός.* Joan. Lydus de mens. IV, 38, p. 74. Diese Stelle findet sich auch bei Cedrenus Tom. I, p. 296 mit corrumpirtem *Ἰάώ*. *Ὅτι ἡ ἀώ* (lies : *Ἰαώ*) *παρὰ Χαλδαίοις ἑρμηνεύεται φῶς νοητὸν τῇ Φοινίκων γλώσσῃ· Καὶ Σαβαὼθ δὲ ὑπὲρ τοὺς ἑπτὰ πόλους, τουτέστιν ὁ δημιουργὸς θεός.* Durch die *Sieben* soll *Sabaoth* (צְבָאוֹת), das mysteriöse Wesen der Chaldäer, bezeichnet werden. Bei Proclus in Timaeum heiſst der chaldäische *Ἰαώ* und Sabaoth *ὁ ἀναγωγὸς καὶ ὁ ἐκτάκτις*. Die irrige Behauptung, daſs צְבָאוֹת *Sieben* bedeute, ist aus der Verwechselung von צְבָאוֹת *Heerschaaren* und שִׁבְעָה *sieben* hervorgegangen. Daſs die Namen Jao und Sabaoth, welche sich auch auf den Abraxasgemmen befinden, von יְהֹוָה צְבָאוֹת *Jehova* der *Heerschaaren* des A. T. verschieden sei, hat Movers a. a. O. S. 550 ff. gezeigt. Daselbst S. 553 wird der mystische Name Abraxas als das verkehrt gelesene שבע רבא S'ba rba, *die groſse Sieben* erklärt. Dieser Erklärung von *Abraxas* können wir unsere Beistimmung nicht geben. Unter den Namen *Ἀβράξας*, welches auch *Ἀβρασάξ* geschrieben wird, wird die Zahl 365 (d. i. 1. 2. 100. 1. 60. 200, oder 1. 2. 100. 1. 200. 1. 60) bezeichnet und die ganze Reihe der aus dem höchsten Wesen

historische Zeugnisse für die Bekanntschaft der Heiden mit dem mysteriösen Namen *Jao* anführen lassen und derselbe sich nur gewaltsam den Heiden entreifsen läfst, so sind wir der Meinung, dafs dieser Name allerdings den Heiden bekannt gewesen sei und zu den Götternamen gehört habe. Dagegen halten wir aber die Meinung vieler Gelehrten, dafs der Jehova der Hebräer und der *'Ιαώ* der Phönicier und Chaldäer dasselbe Wesen seien, für unerwiesen. Wenigstens liefern alle Gründe, welche die Gelehrten für die Uebereinstimmung und Einerleiheit bisher angeführt haben, keinen genügenden Beweis. Käme die Aussprache des יְהוָֹה dem *'Ιαώ* nicht sehr nahe, und wäre nicht bei mehreren neueren Gelehrten das Bestreben vorherrschend, den Jehova der Hebräer von einem fremden Volke abzuleiten und ihnen denselben als ursprünglichen und alten Namen zu entreifsen, so würde man schwerlich beide für dasselbe Wort gehalten haben. Dafs durch Jehova und Jao verschiedene Wesen bezeichnet werden, wird schon daraus höchst wahrscheinlich, dafs jener den einzig wahren Gott, der ewig und unveränderlich ist, und Himmel und Erde durch sein Wort in's Dasein gerufen, der Alles lenkt und regiert, und aufser dem kein Gott existirt, bezeichnet, hingegen dieser den Sonnengott, Dionysus und Adonis (אֲדֹנִי *mein Herr* bei den Griechen, die das Suffix nicht als Suffix erkannten, *Ἄδωνις*), und den *Μονογονής* der Chaldäer und *Πρωτόγονος* der Phönicier und den Phanes der Orphiker. Für die Verschiedenheit des יְהוָֹה von *'Ιαώ* spricht auch die Verschiedenheit der Schreibung. Denn

---

emanirenden Geister, die das Pleroma füllen, bezeichnet. S. Jac. Matter: kritische Geschichte des Gnosticismus (histoire du Gnosticisme) — aus dem Französischen übersetzt von Ch. H. Dörner, Heilbronn 1833, Th. 2, S. 30 ff. und tab. 8—10 dess. Werkes, und Bellermann über die Gemmen der Alten mit dem Abraxasbilde, Hft. I. II, Berlin 1817. 1818. 8. Der Meinung von Movers steht auch das ς für β oder σ für β entgegen.

nach **Philo** in seiner vorgeblich griechischen Uebersetzung des Sanchoniathon bei **Eusebius** in der Demonstrat. evang. lib. 1, cap. 9, p. 31 nach der Cölner Ausgabe von **Franc. Vigerus**, hat Sanchoniathon seine Nachrichten von einem Priester des *Ἰευώ* erhalten. Jedoch ist dieser Grund nicht beweisend, weil die Schreibung *Ἰευώ* und *Ἰαώ*, welches nach **Diodoros Siculus** I, 94 und nach dem Symposiacon des **Plutarch** (10) ein Name Gottes bei den Hebräern gewesen sein soll, wahrscheinlich aus einer Verwechselung und dem Gleichklange des Jehova mit Dionysus, der, wie wir oben sahen, auch *Ἰαώ* hiefs, entstanden ist (11). Dafs *Ἰευώ* nicht die richtige Aussprache des

---

(10) Aus dem Sympos. lib. IV, quaest. 5 geht deutlich hervor, dafs ein mit יְהוָֹה gleichklingendes und daher von **Plutarch** für den Namen des Hebräer Gottes gehaltenes Wort ein *ἄῤῥητον* des Dionysus war. Denn daselbst wird von Symmachus gefragt: *Ἆρα σὺ τὸν πατριώτην θεὸν, ὦ λαμπρία, εὔιον ὀρσιγύναικα μαινομέναις ἀνθέοντα τιμᾶσι, Διόνυσον ἐγγράφαις καὶ ὑποποιεῖς Ἑβραίων ἀποῤῥήτοις*; und darauf von einem in die atheniensischen Dionysien Eingeweihten geantwortet: *Ἔα τοῦτον, εἶπεν ὁ Μοιραγένης· ἐγὼ γὰρ Ἀθηναῖος ὢν ἀποκρίνομαί σοι καὶ λέγω, μηδένα ἄλλον εἶναι· καὶ τὰ μὲν πολλὰ τῶν εἰς τοῦτο τεκμηρίων μόνοις ἐστὶ ῥητὰ καὶ διδακτὰ τοῖς μυομένοις παρ' ἡμῖν ἐς τὴν τριετηρικὴν παντέλειαν ἃ δὲ λόγῳ διελθεῖν οὐ κεκώλυται πρὸς φίλους ἄνδρας, ἄλλως τε καὶ παρ' οἶνον ἐπὶ τοῖς τοῦ θεοῦ δώροις, ἂν οὗτοι κελεύσωσι, λέγειν ἕτοιμος.* Dafs die *ἄῤῥητα* der Hebräer und Athenienser sich auf gleichlautende Gottesnamen beziehen, erhellet aus dem Folgenden, wo gesagt wird, dafs die Hebräer einige Tage nach dem Lauberhüttenfeste einen anderen Festtag feierten, den sie nicht blos verblümt, sondern geradezu das ***Fest des Bachus*** nenneten (*ἑορτὴν οὐκ ἂν δι' αἰνιγμάτων, ἀλλ' ἄντικρυς Βάκχου καλλουμένου*), wobei sie unter Hörnerklang den Gott mit Namen ***riefen*** (*ἀνακαλούμενοι τὸν θεόν*). Der Festruf der Leviten beim Tempelgesange unter Posaunenklang lautete nämlich Hallelujah und bei den Trieterien war der wiederholte Ruf *Ἰά* (**Creuzer** Symbolik, Th III, S. 335). Das hier von **Plutarch** genannte Fest des Bachus, an welchem die Hebräer Gott mit Namen riefen, ist חַג יְהוָֹה ***Fest Jehovas***, mit welchem Namen das Lauberhüttenfest und der letzte Tag desselben genannt wurde (vgl. Joh. 7, 39). S. **Movers** a. a. O. S. 546.

(11) Das *ευ* im *Ἰευώ* wäre dann nicht הו, welches, wenn wir auf die Aussprache *Βάαυ* בהו und *Ταυθὶ* תהותא und auf die Bemerkung

τετραγράμματον und *ἄρρητον* יהוה ist, welches יַהְוֶה zu punktiren und *Jahve* oder *Jahveh* zu lesen ist, haben wir oben bereits dargethan. Ein deutlicher Beweis aber, dafs der Jehova der Hebräer von dem *Ἰαώ* der Phönicier und Chaldäer verschieden sei, liegt in der Vorstellung, welche man von *Jao* hatte. Nach dem Orakel des Apollo Clarius wurde die Sonne *Ἰαώ* genannt, wegen der von ihr ausgehenden zeugenden und belebenden Kraft in der Natur. Hiermit stimmt auch die Vorstellung der Chaldäer über *Ἰαώ* überein. Denn nach Joan. Lydus de mens. IV, 38. 74 war derselbe bei ihnen das intelligible Leben und Lebensprincip. Diese Angaben lassen kaum daran zweifeln, dafs *Ἰαώ* dem יַחְוֶה von חָוָה *leben* und nicht dem יַהְוֶה von הָוָה *sein* entspreche. Der Name יַחְוֶה *er macht leben*, oder als Nomen der *Belebende*, der *Leben gebende*, womit man den Namen eines Mannes יַחְוִאֵל (für יַחְוֶה אֵל) *Gott macht leben*, *erhält lebend*, 2 Chr. 29, 14 vergleichen kann, pafst daher genau zu dem Character der Sonne und des Dionysus. Das *Ἰαώ* wäre hiernach das apocopirte יַחוֹ in Hiphil, ähnlich dem abgekürzten יָהוּ und יְהוֹ von יְהוָֹה, und das *ια* in *Κολπία* und das *ας* in *Βιϑύας* oder *Βιδίας* das apocopirte יַח von יחוה, wie das apocopirte יָה von יהוה. *Κολπία* wäre dann abgekürzt aus קוֹל פִּי יחוה und *vox oris vivificantis* zu übersetzen. Und der Name des Phöniciers *Ἀβδαῖος* könnte dann als Abkürzung עַבְדִּיַח oder עַבְדִּיָּח aus עבד יחוה, wie עֲבַדְיָה oder עַבְדְּיָה *Knecht Jehovas*, gefafst und *Knecht des Ja*, d. i. des *Lebendigmachers*, des *Belebenden* übersetzt werden. Zur Bestätigung, dafs Dionysus wegen des von ihm ausgehenden Lebens Jao genannt wurde, kann man noch andere Namen desselben, die von dem Begriffe

---

des h. Hieronymus : Idioma linguae illius est per He (ה) scribere, sed per A legere, und : He litera, quae per A legitur (opp. Tom. II, p. 522) sehen, *αυ* auszusprechen wäre, sondern חַו, wie in *Ἐσεκίας* חִזְקִיָּה, *Εὔα* חַוָּה *Eva* 1 Mos. 3, 20; 4, 1, *Εὐαῖος* חִוִּי *Chiviter* Jos. 11, 3; Richt. 3, 3; 1 Mos. 34, 2; 2 Sam. 24, 7.

des Lebens ausgehen und denen semitische Formen entsprechen, anführen. Dahin gehören namentlich der Singul. חַיָּה = חַוָּה *'Ευά*, Eva, wie die Mutter des Lebens 1 Mos. 3, 20 gesprochen wird, und Plural חַיִּים = חַיִּים *Leben*, *'Ευίμ*. Denn in Schol. ad Aristoph. Aves p. 583 heifst es : ὁ αὐτὸς (*Διόνυσος*) *Ὕας καὶ 'Εὔϊμος καλεῖται*. Dann : *Εὔας, Διόνυσος*. Hesych. und ebenfalls bei demselben : *Εὖα, ἐπευφεμισμὸς ἡλιακὸς καὶ μυστικός*. Nach Clemens Alex. in protrept. p. 11 ed. Pott. riefen die Weiber, mit Schlangen als Symbolen der Lebenskraft der Natur umwunden, an den Sabazien : *Εὔα* (*ἀνεστεμμένοι τοῖς ὄφεσιν, ἐπολολύζοντες Εὔαν ἐκείνην, διὰ ἣν ἡ πλάνη παρηκολούθησε*). Wenn Clemens im Folgenden behauptet, dafs *Εὔα* im Hebräischen Schlange bedeute und aspirirt *Εὔια* ausgesprochen sei, so irrt er. Denn im Hebräischen heifst נָחָשׁ Schlange, aber im Chaldäischen חִוְיָא (*Εὔια*). Es kann daher *Εὔια* = חַוָּה nicht auf die alte Schlange bezogen werden. Hiervon sind andere Formen abgeleitet, wie *Εὔϊος*, *'Ιήιος* (12), Athen. lib. VIII, p. 363. *Ἥιος*, Schol. ad Aristoph. Thesmoph. p. 841, oder auch *Ὕας*, *Ὕης* (13). Plutarch. de Iside et Osiride c. 34. Dahin gehört auch *Evoan* und *Evan* : Evantes, a Libero, qui Evan dicitur. Servius Macrob. Saturn. I, 18. Die Verbalform יחוה findet sich in dem *Ἴακχος*, dem Freudenrufe bei der Geburtsfeier des Dionysus (Arrian. exped. Alexand. II, 16, wovon *Βάκχος*, nach der Andeutung bei Plutarch a. a. O. nur

---

(12) Dieses ist wohl als eine zweite Form für יִחְיֶה *er wird leben* anzusehen.

(13) Der Freudenruf *ὕης* bei den Dionysien entspricht dem Futurum Apocapatum יְחִי *es lebe*. Denn *ὕης* *Ἄττης*, *Ἄττης ὕης* ist dann zu übersetzen : *Es lebe Attes*, *Attes lebe*. Julius Firmius sagt de errore prof. relig. p. 6 von der Wiederbelebung des Attes : »quem ante sepelierunt revixisse iactant«, und Lucian de *Syria Dea* §. 6 von den Adonien : »πρῶτα μὲν καταγίζουσι 'Αδάνιδι, ὅκως νέκυϊ, μετὰ δὲ τῇ ἑτέρῃ ἡμέρῃ ζώειν τέ μιν μυθολογέουσι.«

eine Entstellung des geheiligten *Ἴακχος* zu sein scheint. S. Movers a. a. O. S. 546 ff., woraus wir diese Beispiele entnommen haben. Nach dem bisher Gesagten, womit ich das, was Movers in dem genannten Werke S. 539 bis 558 über *Jao* weitläufiger auseinandergesetzt hat, zu vergleichen bitte, wäre also der *Ἰαώ* oder *Ἰευώ* bei den Phöniciern von dem יְהוָה der Hebräer durchaus verschieden und die Verwechselung aus der ähnlichen Aussprache des יַהְוֶה und יַהֲוֶה hervorgegangen. Die Behauptung, dafs die Hebräer den Namen Jehova von den Phöniciern entlehnt haben, ist daher als unbegründet zu verwerfen. Könnte aber auch erwiesen werden, dafs die Phönicier eine Gottheit mit dem Namen Jehova verehrt haben, so würde doch, da so viele Gründe, wie wir unten sehen werden, für das hohe Alter desselben bei den Hebräern sprechen, von einer Entlehnung von den Phöniciern auf jeden Fall nicht die Rede sein können. Das Einzige, was man zugeben kann, im Falle der Beweis zu liefern wäre, ist, dafs die Phönicier diesen Namen in uralter Zeit aus ihren Ursitzen im mittleren Asien mitgebracht, oder aus Chaldäa, den Ursitzen der Hebräer, oder von Hebräern während ihres Aufenthaltes in Canaan erhalten haben. Dafs der Name יַהְוֶה auch bei den Phöniciern alt sein mufs, wenn sie ihn nicht von den Hebräern erhalten haben, geht aus der Schreibung mit ו hervor, indem in der phönicischen Sprache zu den Zeiten Davids für ו schon י (Jod) geschrieben wurde.

Wie mehrere Gelehrte durch die Aehnlichkeit der Aussprache des hebräischen יְהוָה, in der abgekürzten Form und Zusammensetzung יָהּ, יָהוּ, יְהוֹ und des *Ἰαώ*, *Ἰευώ* bei den Phöniciern und den christlichen und heidnischen Schriftstellern, zu der Meinung geführt worden sind, dafs *Jehova* und *Ἰαώ* und *Ἰευώ* derselbe Name sei, so haben auch mehrere Gelehrte durch Aehnlichkeit der Aussprache des *Jovis* und *Jehova* sich zu der Meinung verleiten lassen, dafs beide derselbe Name seien. Zu diesen Gelehrten gehören Morinus, Masius in dem Briefe an Arias Montanus,

Marianus Victorinus in den Schol. ad S. Hieronymi epist. 136, Calmet zum 2. Buche Moses Cap. 3, 15 (»Non immerito reputaremus, nomen Jovis vel Jovispiter deduci ex Javo vel Jehova«), Voltaire in dict. philos. unter dem Worte: Jeova, Buttmann im Mythologus, über den Mythos von Noahs Söhnen I, p. 224, de Wette in den Beiträgen II, S. 183, Peter von Bohlen in der Einleitung in den Pentateuch, S. CII, und Vatke in der *bibl. Theol.* S. 673. Man mufs sich wundern, wie diese Meinung selbst bei namhaften Gelehrten hat Beifall finden können. Es läfst sich nicht verkennen, wenn man auf die Art und Weise sieht, wie noch neuere Gelehrte diese Ansicht vertheidigen, dafs sie sich durch vorgefafste Meinungen und durch das Bestreben, den Hebräern den ihnen eigenthümlichen heiligen Gottesnamen *Jehova* zu entreifsen, haben leiten lassen. Schon der heil. Augustinus verwirft lib. 6 de *civitate dei*, c. 6 und lib. 7, c. 6 die Meinung, dafs Jovis und der Gottesname bei den Hebräern derselbe sei. Dafs beide Namen bei aller scheinbaren Aehnlichkeit der Aussprache durchaus verschieden sind, geht aus folgenden Bemerkungen deutlich hervor. Zuvörderst ist die Aehnlichkeit der Aussprache *Jehova* mit *Jovis*, *Jupiter* schon gering genug. Noch gröfser erscheint dieselbe, wenn man das τετραγράμματον יהוה richtig *Jahveh* (יַהְוֶה) ausspricht. Hierzu kommt, dafs nach Varro *de lingua latina* lib. V, c. 10 *Jovis* ursprünglich *Diovis* lautete. Und diesem liegt die Wurzel *div* (dju), *leuchten* zu Grunde, von welcher *dêva* (14),

(14) »Das Zendavesta kennt auch den indischen Gott Indra, den höchsten, den Gott des leuchtenden Himmels, aber als bösen Geist, eben so hat das Sanscritwort *Dewa*, Gott, in der Zendform *Daewa* (jetzt *Dew*) die Bedeutung eines bösen Geistes angenommen, was um so auffallender ist, als das Wort *Dewa* in den andern indogermanischen Sprachen als θεός und Deus, Dis seine gute Bedeutung erhalten hat.« S. »das Ausland. Ein Tagblatt für Kunde des geistigen und sittlichen Lebens der Völker. Jahrgang 1850. Nr. 10, S. 128, Nr. 181. Indische Alterthumskunde von Chr. Lassen. Die Herkunft der Inder und die Kasten.«

deus, *Διός*, mit dem Digamma *ΔιFὸς* (s. Pott Etymol. Forsch. Th. I, S. 99) ausgehen. Hiernach steht also *Jupiter* für *Djupiter*. Das *Dju* in *Djupiter* ist sonach das Sanscritische *dju*, *div Himmel* (vergl. das Persische div, caelestis und das Lateinische *sub dio*), und *Jupiter* bezeichnet : *Himmelsvater*, wovon der Genitiv *Jovis* ist. Da auch von Bohlen a. a. O. S. CIII den Zusammenhang zwischen *Jovis* und dem sanscrit. dêva anerkennt, so weiſs er den Uebergang auf die hebräische Wurzel nicht anders zu bewerkstelligen, als daſs er als »die ursprüngliche Form« des hebr. Gottesnamens »das oft in der Poesie vorkommende יָהּ« willkürlich annimmt, was jedoch im Gegentheil nichts als eine weitere Verkürzung aus יָהוּ ist. — Da, wie oben gezeigt, das *τετραγράμματον* ganz sprachgemäſs יַהְוֶה auszusprechen ist, so muſs man sich wundern, wie von Bohlen a. a. O. behaupten kann, daſs in יַהְוֶה etwas Fremdartiges, Ausländisches liege. Daſs יַהְוֶה weder ägyptischen noch phönicischen Ursprungs und von *Jovis* verschieden sei, erkennt auch Gesenius im *Thesaur. ling. hebr.* u. d. W. an (15), und nimmt daher zurück, was er in seinem hebräi-

---

(15) »In hac igitur explicatione antiquitus recepta«, schreibt er daselbst, »Alex. et Epiphanium acquiesci potest, eo magis, quum oleum fere et operam perdidisse censendi sint, qui peregrinam huic vocabulo originem vindicare vellent. Nam neque in Phoenicia (*Ἰευώ* apud Philonem Bybl. l. c. est ipse Hebraeorum יהוה) neque in Aegypto vetere (*Ἰαώ* Gnosticorum itidem est יהוה veteris Testamenti?) vestigia eius reperta sunt : neque eorum opinio, qui et יהוה et *Jovis* (unde Ju-piter) ex antiquissimo quodam fonte orientali fluxisse coniecerunt, magna veri specie gaudet : *Jovis* enim teste Varrone de ling. lat. V, 20 ortum est ex *Diovis* (ut *bellum* ex *duellum*?), quod ex *Ζεύς*, *Διός* ortum esse admodum probabile est. Licet igitur inter *Jehova* et *Jo-vis* aliqua similitudo intercedat, nulla fere est inter יַהְוֶה et *Ζεύς*, *Διός*, *Diovis*«. Vergl. Tholuck's litterar. Anzeiger vom Jahre 1822, Nr. 28, S. 216—224, Nr. 29, S. 225—231 und Nr. 30, S. 233—235, wo nachgewiesen wird, daſs יְהֹוָה vom Verbo הָוָה komme und nicht ägyptischen Ursprungs sei. יְהֹוָה ist dem Verfasser : *der Beständige*, *der Seiende*, wie das sanscrit. Svayambhu, *der Selbstseiende*, *der durch sich selbst Seiende* (v. Bohlen

schen und chaldäischen Handwörterbuche u. d. W. schreibt : »Damit (d. i. mit der etymologischen Deutung, welche die alttestamentlichen Schriftsteller von Jehova 2 Mos. 3, 14; 6, 3; Hos. 12, 6 geben) ist aber nicht ausgeschlossen, dafs es nicht ein uraltes Wort desselben Stammes mit *Jo-vis, Ju-piter*, sein könne, welchem die hebräische Etymologie nur angepafst wurde.«

In neueren Zeiten haben einige Gelehrte den heiligen Gottesnamen יְהוָה auch bei den *Chinesen* zu finden geglaubt. Man beruft sich auf eine Stelle des Sinologen Abel-Remusat : »Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu, philosophe chinois, du VI. siècle avant notre ère, qui a professé les opinions communément attribuées à Pythagore, à Platon et à leurs disciples.« Paris 1823. S. 40. Es heifst hier in der Lehre des Lao-tse : »Das, wonach ihr schaut und es nicht sehet, heifst *Ji*; das, worauf ihr horchet und doch nicht hört, heifst *Hi* (der Buchstabe H); wonach ihr tastet und es doch nicht fühlet, heifst *Wei*. Diese drei sind unerforschlich und machen, indem sie vereint sind, nur Eins. Der Obere von ihnen ist nicht glänzender und der Untere nicht finsterer . . . Das ist das, was Form ohne Form, Bild ohne Bild und unbestimmtes Wesen heifst. Laufe ihm vor, und du findest nicht seinen Anfang; folge ihm, und du entdeckest nicht sein Ende.« Das Ji soll der hebräische Buchstabe Jod (י), das Hi der hebr. Buchst. He (ה) und das Wei der hebr. Buchst. Vav (ו) sein. Eben daselbst führt Abel-Remusat die Erklärung jener drei Buchstaben von Montuccius an, der annehme, dafs J, für welches er ki liest, *lebendiges Wesen*, Hi : *leiser Hauch* und Wei : *nuntius* bezeichne. Diese Erklärung sei aber falsch. Eine ähnliche Stelle führt Prof. Neumann in

---

a. a. O. S. CIII), und im *Zendavesta* : qadata = a se datus, aus qa und data. Siehe auch Vullers lex. pers.-lat. u. d. W. خدا Gott. Nach Tholuck hat sich diese Tradition bei den Völkern erhalten. Vergl. auch v. Meyer in der 11. Samml. seiner Schriften für höhere Wahrheit und Hengstenberg a. a. O. S. 219 ff.

seinem Lehrsaal des Mittelreiches S. 16 von Lao-tse nach Tua-jang an. Hier heifst es unter Anderem: »Was oder wer kann wohl *Tao* (Gott) sehen? Das J allein, das J sieht es nämlich in sich selbst; denn es ist der verborgenste Aufenthalt des *Tao*. Wer kann nun das *Tao* hören? Das *Hi* allein, das *Hi* hört es nämlich in sich selbst, denn es ist die Tiefe des *Tao*. Wer kann nun das *Tao* erfassen? Das *Wei* allein, das *Wei* erfafst es nämlich in sich selbst. Diese drei: *J*, *Hi* und *Wei*, sind vereinigt im Himmel.« Die drei Buchstaben J. H. V. sollen nach Wiseman der Name *Jehova* sein und das dreieinige Wesen bezeichnen. Dafs dieser Name bei den Chinesen ein ausländischer sei, entnimmt er daraus, dafs die angeführten Sylben im Chinesischen bedeutungslos seien. Abel-Remusat meint, Lao-tse (oder ein Schüler des Lao-tse) habe diesen Namen auf einer philosophischen Reise, die er in die Westländer bis nach Palästina gemacht habe, kennen gelernt. Wenn er auch nicht weiter gekommen sei, als nach Persien, so hätte die eben vor sich gegangene babylonische Gefangenschaft ihm Gelegenheit genug gegeben, mit Juden zu verkehren (S. 13). Jedoch könne auch Lao-tse die Kenntnifs des Namens יְהוָֹה von den in China eingewanderten Juden oder von den Gnostikern aus dem westlichen Asien erhalten haben. Windischmann (*die Philosophie im Fortgange* u. s. w. Th. I, Bonn 1827) hält S. 404 die von Abel-Remusat angeführten Gründe für höchst beachtenswerth. Und Wiseman bemerkt a. a. O. S. 479: »Dieser Fall macht es hinreichend wahrscheinlich, dafs, wenn irgend eine Verbindung zwischen den bei den Juden bewahrten Offenbarungen und ähnlichen Lehren bei anderen Nationen angenommen wird, diese sie von den Hütern der geoffenbarten Wahrheiten empfangen haben. Es genügt uns, dafs in anderen Fällen solche Mittheilungen können stattgefunden haben und die höhnischen Einwürfe solcher Schriftsteller, wie ich vorher angedeutet, der Wahn, christliche Glaubenssätze seien aus heidnischen Philosophieen geflossen, haben

ein Ende.« — Mehrere Gelehrte bestreiten aber das Vorhandensein des Namens Jehova bei den Chinesen. Schon Klaproth, der eine andere Erklärung von jener Stelle giebt, sagt bei Vertheidigung seiner Erklärung gegen Pauthier (mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao, p. 29), dafs er es für unwahrscheinlich halte, dafs der Name Jehova im Chinesischen sich befinde; und wenn auch keine Unmöglichkeit in diesem Gedanken liege, so entbehre doch die Deutung seines gelehrten Freundes der nöthigen Gründlichkeit. Und Haneberg bemerkt in der Note des genannten Werkes, dafs die Meinung Wiseman's, dafs *'Ιαώ* ohne Zweifel eine griechische Form sei, die sich der wahren Aussprache des hebräischen Namens am meisten nahe, unstatthaft sei, indem die drei chinesischen Buchstaben nur die Laute, nicht Jehova oder *'Ιαώ* seien, weil die Chinesen dieses durch ein Wort hätten ausdrücken können. Ueberdies könnte aus dem Namen יהוה nur durch die Zerlegung in die Elemente die Trinität herausgebracht werden, eine Operation, welche ausschliefslich der Kabbalah angehöre. So heifse es im Buche Abrahams oder Jezirah: ג׳ב אותיות של השם יתברך שהוא י״וד ה״א ו״או והם כנגד השכל המשכל והדעת והיודע והידוע (Kap. 1) d. h.: *In den drei Buchstaben des hochgelobten Namens, als da sind J. H. V., und diese entsprechen dem Erkennen, dem Erkennenden und dem Erkannten; dem Wissen, dem Wissenden und dem Gewufsten.«* Das Wort *Jao* erscheine in der oben nach Tun-jang citirten Stelle als die Einheit der drei Personen *J, Hi, Wei.* Da es eigentlich *Weg* heifse und doch in den Werken aus der Schule Lao-tse's für die Bezeichnung Gottes gelte, so liege nichts näher, als dafs es die chinesische Substitution des hebräischen Namens *Jaho* sei. In dem von Herrn Prof. Neumann zuerst herausgegebenen und von französischen Sinologen viel besprochenen philosophischen Stück: »Lehrsaal des Mittelreiches« S. 17 sage Lao-tse, wo er von allnährenden, form- und körperlosen Wesen rede: »Da ich seinen Namen nicht

weifs, und doch genöthigt bin, es zu nennen, so sage ich *Tao* (*Wey*).« Ganz entschieden ist in neuerer Zeit gegen die Erklärung von Abel-Remusat der gelehrte Sinologe Stanisl. Julien aufgetreten, indem er zeigt, dafs jener die angegebene Stelle falsch verstanden habe und dieselbe nicht von Jehova, sondern von dem absoluten Weltgesetze, durch welches und in welchem die ganze Welt existire, handele. Julien zeigt nämlich, dafs *yi*, *farblos*, *Hi lautlos* und *Wei körperlos* bezeichne. Die drei Sentenzen, deren Schlufs jene Worte enthalten, sind :

»Ihr schaut nach ihm und seht es nicht; sein Name ist farblos.
Ihr horcht und hört es nicht; sein Name ist lautlos.
Ihr greift nach ihm und fühlt es nicht; sein Name ist körperlos« (16).

Dafs jene drei Buchstaben nicht den Namen Jehova enthalten, hat auch Tholuck im genannten Anzeiger S. 223 ausführlich gezeigt. Dafs der Name Jehova nicht den Chinesen bekannt gewesen sei oder doch wenigstens nicht der chinesischen Sprache angehöre, geht auch aus dem Umstande hervor, dafs keiner der gelehrten Missionare aus der Gesellschaft Jesu, wovon mehrere eine genaue Kenntnifs der theologischen und philosophischen Schriften der Chinesen und von deren religiösen Ansichten und Lehren hatten, desselben Erwähnung thut und ihn aus dem Chinesischen erklärt. Dann ist es auch an und für sich unwahrscheinlich, dafs die Chinesen, die die Fremden als Barbaren ansahen und auf alles, was ihre Religion und Lehren betrifft, so stolz sind, einen fremden Gottesnamen, dessen Sinn und Bedeutung ihnen dunkel war und ihren

---

(16) Vergl. *Repertorium für katholisches Leben, Wirken und Wissen.* Herausgegeben von F. A. Besnard in München. Nr. 2 des dritten Jahrgangs, 1848, S. 9 ff., wo von der heil. Lehre des Philosophen Lao-tse die Rede ist

Religionsansichten widerstreitet, aufgenommen haben. Mehreres hierüber zu sagen, halten wir für unnöthig.

Es unterliegt aber nach dem Gesagten keinem Zweifel, daſs die Gründe, wodurch man den fremden Ursprung des Namens *Jehova* zu beweisen gesucht hat, insgesammt nichtig sind und viel Triftiges gegen sich haben (17). Die Be-

---

(17) Da in jüngster Zeit ein Missionar den Namen *Jova* bei den Carianern angetroffen hat, so könnte es scheinen, daſs unsere Behauptung doch nicht ganz sicher sei. In einem Schreiben des apostolischen Missionars Plaisant an den hochw. Boucho, apostolischen Vicar von Malesien, aus den Wäldern Birmaniens, 18. Februar 1847 im VI. Heft der Jahrbücher der Verbreitung des Glaubens, Köln 1848, S. 32 ff. findet sich nämlich eine Nachricht über die religiösen Ueberlieferungen der *Mussa-Carianer*, welche merkwürdig sind. Nach demselben führt das göttliche Wesen nicht nur den Namen *Jova* oder Kara Jova, der ewige Herr, sondern es werden ihm auch Eigenschaften zugeschrieben, wie im A. T. dem Jehova. »Es giebt«, schreibt Plaisant, »ein ewiges allmächtiges Wesen, das unendlich gut und vollkommen und an allen Orten gegenwärtig ist, obschon es sich auf eine ganz besondere Weise im Himmel offenbart. Dasselbe erschuf den Himmel, die Erde und alles, was darin ist; seine Fürsehung regiert und erhält alle Dinge. Sein gewöhnlicher Name ist Phu-Ke-re, das heiſst: der Vater, der Ewige, Allmächtige. Die Carianer legen ihm aber noch andere Namen bei, die seine verschiedenen Eigenschaften und besonders seine Ewigkeit ausdrücken; denn das Wort Phu (ewig) muſs immer voranstehen. Auſser diesen gewöhnlichen Benennungen hat bei ihnen die Gottheit noch einen groſsen, unaussprechlichen Namen, wie bei den Juden, der Niemanden darf mitgetheilt werden, und, was Sie noch mehr überraschen wird, es ist ganz derselbe; nur statt Jehova sprechen sie *Jova* aus. Dieses heilige Wort bedeutet abermals, nach ihrer Auslegung »der Ewige«; in birmanischer Sprache übersetzen sie dasselbe mit Thaura. Vor der Ankunft der Wiedertäufer wurde dieser furchtbare Name nur bei den allerfeierlichsten Gelegenheiten ausgesprochen. Die Eltern schärften ihren Kindern streng ein, denselben nie auf die Zunge zu nehmen, und man würde es für ein groſses Verbrechen gehalten haben, sich seiner öfters zu bedienen. Seitdem wiederholten aber die protestantischen Prediger diesen Namen so oft in ihren Schriften und ihrem Unterricht, daſs Niemand mehr Bedenken trägt, denselben bei jeder Gelegenheit auszusprechen. Die übrigen Namen hört man fast nicht mehr.

»*Jova* oder Kara Jova, der ewige Herr, hat einen Sohn Namens Kara Klau, das heiſst, der wohlthätige Herr. Die Mutter dieses Sohnes war

hauptung, dafs der Name Jehova einen fremden Ursprung habe, ist daher auch von mehreren namhaften Gelehrten,

---

Phi-naula. Er wird als der Wiederhersteller des Menschengeschlechts angesehen, doch nicht darum, weil er die Menschen wirksam aus der Sclaverei des Satans und der Sünde befreit, sondern weil er durch seine Predigten und die Wunder, die er wirkte, eine grofse Anzahl Menschen auf den Weg des Heils zurückgeführt. Nachdem seine Sendung vollendet war, starb Kara Klau; nach allem Anscheine aber stand er wieder von den Todten auf, denn Alle stimmen darin überein, dafs er gegen das Abendland hin verschwand. Einige glauben, er sei auf einem europäischen Schiffe abgefahren. Dies gab vielleicht Anlafs zu der anderen Sage, die ich aus dem Munde eines Greises vernahm, dafs von Abend her Fremdlinge kommen und eine vollkommnere Religion verkünden würden.

»Jeder Mensch wird nach dem Tode durch den Statthalter der Unterwelt gerichtet, und, je nach seinen Werken, in der Hölle zurückgehalten oder in den Himmel gesendet. Die Qualen und die Freuden des andern Lebens dauern ewig.

»Vor dem Ende der Welt werden zuerst Mond und Sterne zerstört werden. Dagegen sollen zwei Sonnen am Firmamente erscheinen, die wechselweise ohne Unterlafs glänzen werden. Es wird deshalb eine so grofse Hitze entstehen, dafs die Erde endlich in Brand gerathen, die Bäche versiegen und das Meer austrocknen werden. Dann soll alles sterben. Zuvor wird Jova selbst kommen und die Guten von den Bösen absondern.

»Dies ist, hochw. Herr, der Hauptinhalt des Glaubens dieser Völker. Sie werden gewifs erstaunt sein, neben einem so abgeschmackten Fatalismus, wie jenem, der den Grund des birmanischen Buddhaismus ausmacht, so reine Begriffe von der Gottheit zu finden, nebst einem Namen, der demjenigen so ähnlich ist, den sich Gott in der heil. Schrift selbst beilegte. Das erste Mal, als wir ihn aussprechen hörten, trauten wir unsern Ohren kaum und glaubten, sie hätten ihn von den Wiedertäufern gelernt. Jetzt aber sind wir der Sache gewifs und überlassen es den Gelehrten, sie zu erklären. Sie sehen auch, hochw. Hr. Bischof, Bruchstücke der christlichen Wahrheit in dieser unvollständigen Ueberlieferung von der Schöpfung, der Erlösung und dem jüngsten Gerichte. Man darf sich nicht wundern, wenn diese armen Waldbewohner, ohne Bücher und ohne Urkunden, von so erhabenen Geheimnissen, in welchen auch der gebildetste Geist zu kurz kommt, nicht mehr wissen.

»Gehen wir nun auf den Gottesdienst über. Aufser der häuslichen Verehrung, welche die Carianer dem Kara Jova durch ihre täglichen Gebete erweisen, haben sie auch noch ihre öffentlichen Religions-Uebungen.

wie Tholuck, Hengstenberg u. a., mit Erfolg bekämpft worden. Selbst v. Cölln erklärt in seiner *bibl. Theologie*

Jeden Neu- und Vollmond versammeln sie sich in ihren Bu-do (Tempeln), wo weder Götzenbild noch irgend eine menschliche Abbildung zu finden ist. Im Hintergrunde des Heiligthums sieht man einen mit weifsem Zeuge bedeckten Altar, auf welchem Kerzen stehen, die während des Opfers angezündet werden. Der Versammlung stehen zwei Greise, ein Mann und eine Frau, vor. Diese müssen allgemein geachtet sein und mehr als die Andern den frommen Werken, dem Gebete und dem Lobe des Jova obliegen. Gewöhnlich wohnen sie in dem Bu-do und tragen beständig ein weifses Kleid, Sinnbild der Reinigkeit, die ihre Seele zieren soll. Sobald nun Alle versammelt sind, und ehe man in den Tempel eintritt, nimmt der Greis (Bu-kho) ein aus drei verschiedenen kleinen Zweigen bestehendes Büschel, taucht es in Wasser, das er zuvor unter besonderen Formeln auf dem Altar geweiht hat, und besprengt damit das Volk unter den Worten: »Weit von uns sei alles Unreine und Schädliche; nichts Böses plage und folge uns.« Nach dieser Ceremonie, die auch in den Privathäusern mit dem nämlichen Wasser Statt findet, tritt die Versammlung in das Heiligthum ein, und das Opfer beginnt. Dieses besteht in einer Schale Reis, einer Schale Wasser, einem wenig Betelkraut und Palmfrüchten und wird durch den Bu-kho mit folgenden Worten dargebracht: »Der allmächtige, allerhöchste, gröfste, gütigste, vortrefflichste Herr glänzt in entzückendem Lichte. In Allem ist er vollkommen. Himmel und Erde, Sonne und Mond, Wasser, Feuer und Reis verdanken Ihm ihr Dasein. Er schuf unsere Stammeltern, die Früchte und die Blätter, das Bittere wie das Süfse, Vögel, Amphibien, Fische, vierfüfsige Thiere und alles, was uns ernähren kann. O Herr! Deine Wohlthaten sind ohne Zahl; nie können wir dir auf eine Weise danken, die Deiner würdig wäre. Wir beten Dich an, o Gott, erbarme Dich unser, hilf uns; wir können uns nicht selbst schützen, so beschütze Du uns, o Herr! Bewahre uns vor Hitze und Kälte; wende Ungerechtigkeit und Sünde weit von uns ab; erbarme Dich unser, o Herr, giefse Deinen wohlthätigen Segen über uns aus; gieb uns Gesundheit und eine reichliche Aernte; gieb, dafs wir in Frieden einschlafen, o Herr!

»Lafs uns die zehn Finger der Hände falten und den Herrn anbeten!«

»Mit diesen letzten Worten schliefsen die Carianer beinahe alle ihre öffentlichen Gebete, ungefähr wie wir die unserigen mit den Worten: Ehre sei dem Vater u. s. f. Nach diesem Eingange singt die Versammlung zu Jova's Ehre verschiedene eintönige und schwermüthige Lieder ab, von eben so religiösem Gehalte, wie die Anrufung, die ich übersetzt habe. Doch ist die Schreibart viel blumenreicher; mit den glänzendsten

I. Bd. S. 102 für das sicherste, »bei der in der hebräischen Ueberlieferung gegebenen Ableitung des hebräischen Eigennamens der Gottheit aus einem hebräischen Stamme stehen zu bleiben.« »Dafs der hebräische Monotheismus mit dem

---

Bildern verbindet sie die Bestimmtheit des Sylbenmafses und die Harmonie des Reimes; es ist mit Einem Worte wahre Poesie. — Eines davon, welches das bekannteste ist, scheint nur die Uebersetzung des Verses zu sein : Ab ortu solis usque ad occasum, laudabile nomen Domini. — Ehe die Engländer sich dieses Landes bemächtigten, hielten die Carianer ihre Versammlungen nur im Verborgenen. Die Birmanen übten die grausamsten Verfolgungen gegen jene aus, welche vor einem andern Gott als Gaudama und seinen Götzenbildern in Anbetung überrascht wurden. — Seitdem die Engländer sich hier niedergelassen haben, sind diese religiösen Versammlungen bei den Carianern, welche die Küste bewohnen, nicht mehr üblich. Die Meisten unter ihnen haben, durch öfteren Verkehr mit den Birmanen, von diesen nach und nach gewisse abergläubische Gebräuche angenommen, ohne jedoch den Glauben ihrer Väter aufzugeben. Diese Gebräuche haben alle zum Zwecke, die bösen *Nats* zu besänftigen, deren Macht diese armen Leute besonders fürchten.«

Wenn wir auch nicht zu entscheiden wagen, ob *Jova* das יְהֹוָה des A. T. ist, und ob dieser Name, wenn er hebräisch ist, zu den Miesos-Carianern durch die Juden oder schon in alter Zeit durch die in Asien zerstreuten Israeliten oder durch christliche Glaubensboten, oder auf eine andere Weise gelangt ist, so unterliegt es nach unserer Meinung doch keinem Zweifel, dafs der Name Jehova nicht von den Carianern zu den Israeliten gekommen sein kann. Denn dagegen sprechen, wie wir gesehen haben, die triftigsten Gründe. Schon Bedenken erregt die Aussprache, da die Aussprache Jehova offenbar aus falscher Deutung von Stellen des Pentateuchs entstanden ist und die Juden statt Jehova *Adonai* lesen und dasselbe יַהְוֶה Jahveh oder Jave auszusprechen ist. Da die Juden den heil. Gottesnamen יהוה *Adonai* oder *Elohim* lesen, wenn demselben אֲדֹנָי vorhergeht oder folgt, so ist wenigstens unwahrscheinlich, dafs dieser Name in der Aussprache *Jova* oder Jehova seit Christi Geburt und seit 200 Jahrhunderten vor Christus durch die Juden, die den heil. Gottesnamen seit jenen Zeiten *Adonai* oder *Elohim* aussprachen, zu den Heiden gekommen ist. Dafs die Juden zu irgend einer Zeit den heiligen Gottesnamen *Jehova* ausgesprochen haben, kann gar nicht erwiesen werden. Ist der Name *Jova* bei den Carianern das hebräische יְהֹוָה, so kann man kaum umhin, anzunehmen, dafs derselbe durch die Christen oder durch solche Juden, die nicht die hohe Ehrfurcht vor demselben, wie die alten und jetzigen gläubigen Juden haben, zu denselben gekommen ist.

Namen Jehova den Hebräern nicht von Aufsen überliefert worden sei«, bezeichnet auch Vatke (die bibl. Theologie wissenschaftlich dargestellt, S. 680) als etwas Festes und Sicheres. In Betreff der Grundform des Namens Jehova meint er jedoch (das. S. 686), dafs sie *ausländisch* sein möge und dafs die ursprünglich damit verbunden gewesene Vorstellung nicht der spätere hebr. Monotheismus gewesen sei, »sondern eine Anschauungsform, welche noch dem Boden der Naturreligion angehörte, obgleich höher, als die gewöhnliche canaanitische Form derselben, nämlich die Vorstellung eines höchsten Gottes in der sinnlichen Erscheinung des Lichtes oder des lichten Aethers, des Himmels, der natürlichen Idealität, über die einzelnen Erscheinungsformen, namentlich Sonne, Mond, Planeten und Sterne, erhaben, ohne sie jedoch von dem Begriff der Gottheit auszuschliefsen.« Dafs diese Ansicht von der Entstehung des Monotheismus bei den Hebräern verwerflich sei, ist schon oben angedeutet und wird später noch ausführlicher gezeigt werden.

---

§. 3.

Ueber den Gebrauch des Namens Jehova im A. T.

Nachdem wir im Vorhergehenden die Meinung mehrerer Gelehrten, dafs die Hebräer den heiligen Gottesnamen יְהֹוָה von einem fremden Volke entlehnt haben und dafs durch *Ἰαώ*, *Ἰαού*, *Ἰαουέ*, *Ἰευώ* stets jenes *τετραγράμματον* bezeichnet werde, als eine unbegründete und verwerfliche nachgewiesen haben, so können wir, bevor wir das vormosaische Alter desselben bei den Hebräern zu zeigen suchen, ganz passend zur Darlegung des Gebrauches desselben im Alten Testamente übergehen.

Dafs יְהֹוָה vom Stamme הָוָה ausgeht und in demselben der Begriff des *Seins* der Grundbegriff ist, haben wir bereits oben erkannt. Eine nähere Nachweisung der tieferen Bedeutung und des Gebrauches dieses Namens haben wir aber noch nicht gegeben. Sehen wir zuerst auf die Form dieses Namens, so unterliegt es keinem Zweifel, dafs durch dieselbe das Sein als ein dauerndes, bleibendes, unveränderliches und ewiges bezeichnet wird. Denn die vom Futurum gebildeten Nomina (1) drücken eine bleibende Eigenschaft oder einen beständigen, fortgesetzten und bis in's Unbestimmte fortdauernden Zustand dessen aus, was sie etymologisch bezeichnen. Dieses haben auch mehrere Gelehrte anerkannt. So bemerkt Ewald in seiner kl. hebr. Grammatik §. 264, »denn das Dauernde ist das Unvollendete stets wieder werdende bis in's Unbestimmte.« Und in demselben Sinne bemerkt Scheidius zu Ps. 1, S. 57 : »Jam vero simul tenere licebit, nomina ex futuro formata etiam ipsa per se iam continuitatem, durationem firmamque quandam consistentiam indicare, ut egregie in nonnullis demonstratum dedit Simonis, *arcan. formarum* p. 546; Onomastic. p. 306 sqq.« Ist hiernach יֶהֱוֶה der, dem die Eigenschaft

(1) Die Zahl dieser Nomina ist ziemlich zahlreich. Dahin gehören יָאִיר *Erleuchter*, ein Name mehrerer Männer, 4 Mos. 32, 41; Richt. 10, 3, יִבְחָר *Erwählter*, der Name eines Sohnes Davids, 2 Sam. 5, 15; 1 Chron. 14, 5, יָבִין *Einsichtiger*, *Verständiger*, der beständig einsichtig ist und klug und verständig handelt, der Name zweier Könige von Hazor, Jos. 11, 1; Richt. 4, 2; Ps. 83, 10, יִבְשָׂם *Angenehmer*, der Name eines Mannes, 1 Chron. 7, 2, יִגְאָל *Lösender*, *Rächer*, der Name eines Mannes, 4 Mos. 13, 17; 1 Chron. 3, 22; 2 Sam. 23, 36, יִדְבָּשׁ *Süfser*, *Angenehmer*, 1 Chron. 4, 3, יָדוֹן *Richter*, Neh. 3, 7, יָכִין *Fester*, *Starker*, 1 Mos. 46, 10, יִמְלָא *Erfüllter*, der Name des Vaters des Propheten Micha, 1 Kön. 22, 8. 9, יִמְרָה *Widerspenstiger*, 1 Chr. 7, 8. 6, יִסְכָּה *Späherin*, eine Schwester Lots, 1 Mos. 11, 29, יְעוּץ *Rasender*, *Ermahner*, 1 Chr. 8, 10, יַעֲקֹב *Ueberlister*, יִשְׂרָאֵל *Gotteskämpfer*, 1 Mos. 35, 10, vergl. 32, 29 u. And.

des Seins fort und fort zukommt und der zu keiner Zeit nicht ist, so ist er nach der einen Seite hin der *Ewige*, als welcher er 1 Mos. 21, 33 durch יְהוָה אֵל עוֹלָם *Jehova Gott der Ewigkeit*, d. i. Jehova der Ewige (2), der Ewigseiende, und Ps. 135, 13 in den Worten : »Jehova, ewig ist dein Name (יְהוָה שִׁמְךָ לְעוֹלָם), dein Gedächtnifs währt in alle Alter«, bezeichnet wird, und der *Unveränderliche*, der bleibt, was er ist und war, — in welchem Sinne er 2 Mos. 3, 14 von sich sagt : אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, *ich bin der ich bin*, d. i. ich bin der wahrhaft seiende, der ein reines, absolutes, unveränderliches Sein hat, und es Malach. 3, 6 von ihm heifst : אֲנִי יְהוָה לֹא שָׁנִיתִי, *ich bin Jehova, ich ändere mich nicht* (3), d. i. ich bin *Jehova* und darum ändere ich mich nicht, und Ps. 102, 13 : »Doch du, Jehova, thronest ewig, — und dein Gedächtnifs währt in alle Alter (לְדוֹר וָדוֹר)«, d. i. du bist der Unveränderliche in deinem Wesen und Verheifsungen, das. V. 28 : »Du aber bleibst derselbige (וְאַתָּה הוּא), — und deine Jahre gehen nicht zu Ende«, d. i. du Jehova bleibst ewig derselbe und folglich müssen auch deine Verheifsungen über Zion V. 14 in Erfüllung gehen; vergl. V. 27; Jes. 43, 13 : »Von der Zeiten Anbeginn bin ich derselbe, und Niemand errettet aus meiner Hand, . .« und in der Apocalypse 1, 48 : *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν, καὶ ὁ ἐρχόμενος, der ist, der war und der kommt*, wo *ἐρχόμενος* mit Rücksicht auf die Ankunft Christi für *ἐσόμενος* gewählt ist; — und nach der andern Seite hin der *allein Seiende*, alles selbstständige, wahre Sein neben sich Ausschliefsende, woher es mit Beziehung auf den Namen Jehova Jes. 40, 17 heifst : »alle Heiden sind wie Nichtsein, כְּאַיִן, vor ihm«, und 41, 24 : »siehe, ihr (Götzen) seid aus dem Nichtsein«, d. i. nur

(2) Woher Baruch 4, 10. 14. 20. 24. 25; 5, 2 Jehova durch *ὁ Αἰώνιος* wiedergegeben wird.

(3) Zu welcher Stelle Theodoret richtig bemerkt : *φύσιν γὰρ ἔχω μεταβολὴν οὐ δεχομένην· ἴστε δὲ ὅπως τοὺς πρὸ ὑμῶν καὶ σφαγῇ παρέδωκα καὶ δορυαλώτους παρέπεμψα.*

Jehova ist, wie sein Name sagt, das reine und wahre Sein. Richtig schreibt daher Jul. Fürst in der *concord. bibl.* u. d. Worte יְהוָֹה : »יְהוָֹה factum est ex futuro v. הָוָה, ad s. formarum יִצְחָק, יַעֲקֹב, יְשׁוּעַ, quibus status perpetuus, continuus et in infinitum durans exprimitur. Quare יְהוָֹה vertendum est ens *aeternum* (der *Ewigseiende*), explicatioque nominis, qua aeternitas illa tanquam tres in aeones discinditur (*ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* Apoc. 1, 7; cf. 11, 17; 16, 5 Beng.) non in vocabuli tanquam compositi tripartiendi etymo, sed in futuri vel potius imperfecti, quod statum diuturniorem limitibusque temporis non circumscriptum denotat, emphasi maxime fundata est« (4). Ist Jehova der *Ewige* und *Unveränderliche*, der alles selbstständige, wahre Sein neben sich ausschliefst, so ist er auch der *einzig wahre* Gott, aufser welchem kein Gott existirt und gedacht werden kann. 5 Mos. 6, 4 sagt daher Moses in seiner Rede an Israel : »Jehova, unser Gott, ist Ein Jehova« oder Jehova ist Einer (יְהוָֹה אֱלֹהֵינוּ יְהוָֹה אֶחָד), d. i. der seinem Wesen nach der *einzige* Gegenstand der göttlichen Verehrung sein darf; und Zacharias 14, 9 von der messianischen Zeit : »Und Jehova ist König über die ganze Erde; an diesem Tage (d. i. in jener Zeit) wird Jehova nur Einer sein und sein Name nur Einer.« In diesem Sinne sagt David 2 Sam. 7, 22 : »Darum (wegen deiner grofsen Wunderthaten) bist du grofs, Jehova, Gott! Keiner ist wie du. Und Keiner ist Gott

---

(4) Auf ähnliche Weise giebt v. Cölln (bibl. Theol. Th. I, S. 100 f.) den in Jehova niedergelegten Begriff an. »Der Name Jave«, schreibt er, »bezeichnet eigentlich *den Seienden für die Folgezeit*, den, welcher jederzeit ist und sein wird. Durch den Namen schon sollte das Wesen Gottes als ein wahrhaft beständig Seiendes (*τὸ ὄν, τὸ ὄντως ὄν*) bezeichnet werden. Dafs dieser Begriff des göttlichen Wesens auch wirklich der herrschende war, ergiebt sich daraus, dafs man den falschen Göttern im Gegensatze zu Jehova Namen beilegte, welche die Vorstellung des Nicht-Seins oder eines blos scheinbaren Seins ausdrücken. Von dieser Art sind die ganz gewöhnlichen Bezeichnungen der fremden Gottheiten, wie אֱלִילִים *Nichtigkeiten*, הֲבָלִים *Wahnwesen*.«

aufser dir«, und Ps. 18, 32 ruft David mit Rücksicht auf den Namen Jahve aus : »Denn wer ist aufser Jehova Gott, – und wer ein Fels ohn' unsern Gott?« Ps. 83, 19 sagt der Psalmist : »Sie (die Feinde) sollen es fühlen, dafs du, dessen Name allein Jehova heifst, der Höchste über alle Erde bist«, und Ps. 136, 4 : »O dankt ihm, welcher grofse Wunder thut *alleine*!« und Jes. 42, 8 heifst es : »Jch bin Jehova, das ist mein Name, — und meine Ehre gebe ich keinem andern, — noch meinen Ruhm den Götzenbildern«, d. i. ich bin derjenige, bei dessen Namen man an den allein wahren Gott denkt, wogegen die andern Götternamen nur nichtige Wesen bezeichnen; daher räume ich die Ehre des Alleingottseins und das Lob, welches mir demgemäfs als Schöpfer und Regierer der Welt allein gebührt, keinem andern Gott ein; Kap. 43, 11. 12 : »Ich, ich bin Jehova, und aufser mir ist kein Retter« (d. i. ich allein bin wahrer Gott und somit auch alleiniger Retter und Helfer, während die todten Götzenbilder nichts thun können). »Ich verkündigte und rettete, ich that es kund, kein fremder Gott war unter euch; ihr seid meine Zeugen, dafs ich Gott sei«, d. i. dafs ich Jehova, der allein weissagende und helfende Gott bin. Die Götter der Heiden werden daher im Gegensatze zu Jehova dem *Seienden Nichtige*, אֱלִילִים 3 Mos. 19, 4; 26, 1, לֹא־אֵל *ein Nicht-Gott*, d. i. Götze, der nur den Namen der Gottheit führt, 5 Mos. 32, 21; Jer. 5, 7, הֲבָלִים *Hauche, Nichtige, Wahnwesen*, 5 Mos. 32, 21; Ps. 31, 7; 2 Kön. 19, 15; Jer. 2, 5; Jes. 8, 19; 14, 22 genannt. Dafs Jehova, der ewige, unveränderliche und absolute, der einzig wahre Gott sei, und die Idee Gottes am vollkommensten ausdrücke, geht auch deutlich aus den beiden Stellen Jos. 22, 22 und Ps. 50, 1 hervor, wo die drei Gottesnamen אֵל, אֱלֹהִים und יְהוָה verbunden werden und im Verhältnifs der Steigerung zu einander stehen. In der ersteren Stelle sagen die Rubeniten, die Gaditen und der halbe Stamm Manasses zu den Häuptern der Israeliten : אֵל אֱלֹהִים יְהוָה אֵל אֱלֹהִים יְהוָה הוּא יֹדֵעַ, welche Worte man etwa deutsch wiedergeben könnte :

Der Mächtige, der Allmächtige, der ewig und wahrhaft Seiende, weifs es. Und in dem assaphischen Ps. 50, 1 heifst es: אֵל אֱלֹהִים יְהוָה דִּבֶּר וַיִּקְרָא־אָרֶץ מִמִּזְרַח־שֶׁמֶשׁ עַד־מְבֹאוֹ, d. i. *der Mächtige, der Allmächtige, der ewig Seiende*, oder: *der Mächtige, Gott, Jehova spricht und ruft die Erde, — vom Sonnenaufgang bis zu ihrem Niedergang.* Offenbar ist hier אֵל die niedrigste Bezeichnung, יְהוָה die höchste und אֱלֹהִים, welche als Pluralform die Fülle der göttlichen Macht deutlicher ausdrückt, als אֵל, die mittlere. Die Uebersetzung: *der Gott der Götter Jehova*, welche Leand. van Efs, Dereser, de Wette, Ewald und Andere geben, ist falsch und widerstreitet den Accenten, und müfste im Hebräischen durch אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים Ps. 136, 2, oder אֵל אֵלִים, wie es anderwärts heifst, übersetzt werden. Dieses hat schon Coccejus anerkannt. Dafs jene drei Gottesnamen im Verhältnifs der Steigerung stehen, nehmen auch Hengstenberg a. a. O. S. 261 und J. G. Vaihinger (*die Psalmen der Urschrift gemäfs metrisch übersetzt und erklärt.* Stuttgart und Tübingen 1845) zu Ps. 50, 1 an. Ist Jehova der wahrhaft Seiende (5), der Ewige und Unveränderliche, der einzig wahre Gott, aufser dem es keinen Gott giebt, so ist er auch der allein Mächtige, der Schöpfer und Herr aller Dinge. Daher wird Jehova 4 Mos. 16, 22; 27, 16 Gott der Geister alles Fleisches genannt. Und 2 Mos. 20, 11

---

(5) „Gott (Elohim)", schreibt Hävernick a. a. O. S. 43, „ist als Jehovah der sich selbst Gleiche, der als unwandelbar sich Offenbarende, der allein wahres Sein hat (יהוה), das Sein im absoluten Sinne. — „Positiv liegt schon im Namen Jehovah", schreibt Hävernick S. 53, dafs Gott im A. T. als *Geist*, als geistiges Wesen betrachtet wird, der also das vollkommene Leben ist; obwohl dieser Name zunächst die Unveränderlichkeit des Seins und zugleich des Willens bezeichnet (Exod. 3, 13 ff.), so deutet doch die Etymologie auf die absoluteste Realität hin. (S. Nitzsch's scharfsinnige Bemerk.: System §. 62. Vgl. Hengstenberg's Beiträge II, S. 297.) Negativ aber liegt dies in dem Gebot, Gott durchaus bildlos zu verehren, wofür ausdrücklich das Motiv angegeben wird, weil Gott keine Gestalt habe. Exod. 20, 4, Deut. 4; 12. 15."

heifst es von ihm : »Denn in sechs Tagen hat Jehova geschaffen den Himmel und die Erde, das Meer und alles was darin ist, und er ruhete am siebenten Tage; darum segnete Jehova den Sabbathtag und heiligte ihn.« Ps. 33, 6 heifst es mit deutlicher Beziehung auf Genes. 1 : »Durch das Wort Jehova's sind die Himmel gemacht und durch den Hauch seines Mundes all' ihr Heer«; Ps. 104, 24 : »Wie viel sind deiner Werke Jehova! Du hast sie alle mit Weisheit geschaffen. Die Erde ist voll deiner Schöpfungen« (קִנְיָנֶךָ), d. i. deiner Geschöpfe; Jes. 42, 5 : »So spricht Jehova, der die Himmel schuf und sie ausspannte, — der die Erde ausbreitete mit ihrem Gewächs, — der Odem giebt dem Volke auf ihr und Geist den auf ihr Wandelnden«; vgl. Ps. 136, 4—26, wo Jehova als Schöpfer und Erhalter aller Dinge und als Erretter, Beschützer und Führer des Volkes Israel gepriesen wird. Aber dieser ewige, unveränderliche, einzige, allmächtige, wahre Gott Jehova, durch den als den allein Seienden alle Dinge in's Dasein gerufen, der alles beherrscht, regiert und lenkt, ist als solcher Israel bekannt geworden durch seine Werke und Offenbarungen, die er denselben nach seiner grofsen Gnade mitgetheilt hat. Dieser ist es, der unter allen Völkern allein Israel als sein Eigenthum auserwählt und seine Rathschlüsse bekannt gemacht, um durch dasselbe seinen heiligen Willen auf Erden verwirklichen zu lassen. Wie Jehova sich ausschliefslich Israel offenbart hat, so kennt auch nur Israel Gott als *Jehova* und weifs allein ihn als Schöpfer und Herrn der Welt, wie als seinen besonderen Herrn, dem allein es dienen soll. Jehova ist daher dem Israeliten Gott in aller Tiefe und der Offenbarer. Aus allem diesem wird es begreiflich, dafs die Schriftsteller des alten Testaments den Namen יְהֹוָה dann gebrauchen, wenn die Idee des alleinigen, allein mächtigen, ewigen, wahren, persönlichen Gottes vorherrscht und er als derjenige bezeichnet wird, der sich Israel offenbart, mit ihm einen Bund geschlossen, ihm das Gesetz gegeben, und der sich in seiner

Geschichte als solcher kund gethan hat, und dem allein göttliche Ehre und Anbetung gebührt. Folgendes wird dieses noch näher darthun. Ist nach dem Glauben Israels Jehova der eine, wahre, allmächtige Gott, so leuchtet ein, dafs es nur *Jehova* sein kann, der Israel aus Aegypten, durch das rothe Meer und den Jordan, und Abraham und seine Nachkommen nach Canaan geführt, der das Herz Pharao's und der Canaaniter verhärtet, der mit Israel und den Vätern einen *Bund* geschlossen hat (יְהוָה כָּרַת בְּרִית 1 Mos. 15, 18 u. a.), daher sehr häufig בְּרִית יְהוָה 4 Mos. 10, 33 u. a., sehr selten wird בְּרִית mit הָאֱלֹהִים Richt. 20, 27; 1 Sam. 4, 4; 2 Sam. 15, 24, an welchen Stellen Jehova vorhergeht, 1 Chron. 16, 6, wo der Artikel Jehova den wahren Gott bezeichnet und mit dem Suffix 2 Mos. 2, 13; Esr. 10, 3, wo das Suffix ebenfalls auf den wahren Gott hinweist, und nur einmal mit אֱלֹהִים Ps. 78, 10: »Sie (die Israeliten) wahrten nicht den Bund mit Gott« verbunden, und der Israel das *Gesetz* und die *Gebote* gegeben hat (מִשְׁמֶרֶת יְהוָה, einmal מִשְׁמֶרֶת אֱלֹהֵיהֶם Neh. 12, 45), מִצְוַת יְהוָה 3 Mos. 4, 27 u. a., מִצְוֹת אֱלֹהָי *Befehle meines Gottes* Ps. 119, 115, תּוֹרַת יְהוָה, in demselben Sinne: תּוֹרַת מֹשֶׁה, das von Jehova durch Moses gegebene Gesetz, Jos. 8, 31. 32; 23, 6, sehr selten תּוֹרַת אֱלֹהִים, Jos. 24, 26; Ps. 37, 31, und אֱלֹהִים mit dem Artikel תּוֹרַת הָאֱלֹהִים, Neh. 8, 8. 18; 10, 29. 30, und mit Suffixen תּוֹרַת אֱלֹהֵינוּ, *das Gesetz unseres Gottes*, Jes. 1, 10, תּוֹרַת אֱלֹהֶיךָ Hos. 4, 6, wo durch den Artikel und das auf einen Verehrer Jehovas sich beziehende Suffix wiederum der eine wahre Gott bezeichnet wird. Da nur der eine wahre Gott der göttlichen Verehrung würdig ist, so mufs Israel auch Jehova allein dienen und verehren, daher עָבַד אֶת־יְהוָה 2 Mos. 10, 7. 8. 11. 24. 26 u. a., einmal עָבַד הָאֱלֹהִים 2 Mos. 3, 12, welcher Phrase entgegengesetzt ist עָבַד אֱלֹהִים *Götter verehren*, 5 Mos. 4, 28; Richt. 3, 6, עָבַד אֱלֹהִים אֲחֵרִים *andere, fremde Götter verehren*, 5 Mos. 7, 4 u. a., עָבַד אֱלֹהֵי נֵכָר *Götter der Fremde verehren*, Jos. 24, 20; Jer. 5, 19, עָבַד אֶת־הַבְּעָלִים *die Baale verehren*, Richt. 2, 11;

3, 7; 10, 6. 10. Vgl. 2 Mos. 23, 14, עָבַד הַבַּעַל 1 Kön. 16, 31, עָבַד אֶת־הָאֲשֵׁרִים *die Ascherim verehren*, 2 Chr. 24, 18, und עָבַד אֶת־אֱלֹהֵי הַגּוֹיִם *die Götter der Heiden verehren*. In dem Bewufstsein, dafs Jehova der eine, wahre Gott ist, ist es dann auch gelegen, dafs alles, was zur Gottesverehrung gehört, auf denselben bezogen wird. Es werden daher die *Sabbathe* und *Feste* zu Ehren Jehovas gefeiert und dieselben Jehovas Feste genannt : חַג יְהוָֹה 2 Mos. 10, 9 u. a., an keiner Stelle חַג אֱלֹהִים; das Passalamm wird Jehova dargebracht und das Passafest zu Jehovas Ehre gefeiert : פֶּסַח לַיהוָֹה (an keiner Stelle פֶּסַח אֱלֹהִים); מֹעֲדֵי יְהוָֹה *Feste Jehovas*, einmal מוֹעֲדֵי־אֵל Ps. 7, 4. 8, wo von Israels Feinden, die alles Gott Heilige im Lande verbrennen, die Rede ist; die *Altäre*, auf welchen dem wahren Gott geopfert wird, sind *Jehovas Altäre*, מִזְבַּח יְהוָֹה *und für ihn gebaut und errichtet*; בָּנָה מִזְבֵּחַ לַיהוָֹה, einmal mit אֵל 1 Mos. 35, 1, wo Gott (אֱלֹהִים) dem Jakob befiehlt : »Mache daselbst einen Altar dem Gott (dem einen wahren), der dir erschienen ist לָאֵל הַנִּרְאֶה אֵלֶיךָ (6); an keiner Stelle wird, wenn von dem einen wahren Gott die Rede ist, אֱלֹהִים mit מִזְבֵּחַ verbunden. Auch sind die *Priester* und *Diener* des einen wahren Gottes Priester und Diener Jehovas, daher כֹּהֲנֵי יְהוָֹה, כֹּהֲנִים לַיהוָֹה, כֹּהֵן לַיהוָֹה (an keiner Stelle wird von dem wahren Gotte כֹּהֵן אֱלֹהִים oder כֹּהֲנֵי אֱלֹהִים oder כֹּהֲנִים לֵאלֹהִים gebraucht; nur 1 Mos. 14, 18 wird כֹּהֵן לְאֵל עֶלְיוֹן *Priester des höchsten Gottes*, gelesen), und מְשָׁרֵת אֶת־יְהוָֹה. Die Priester des einen wahren Gottes werden den Priestern der Götzen entgegengesetzt, daher כֹּהֲנֵי הַבַּעַל 2 Kön. 10, 19, כֹּהֵן לְלֹא אֱלֹהִים *Priester dessen, der nicht Gott ist*, 2 Chron. 13, 9, כֹּהֲנֵי הַבָּמוֹת *Priester der Höhen*, 1 Kön. 12, 32. Die *Opfer werden Jehova dargebracht*, זָבַח לַיהוָֹה, 2 Mos. 8, 4 u. a. Wenn

---

(6) Der allgemeine Gottesnamen אֵל ist hier gewählt, weil sich die ganze Erzählung um die zusammengesetzten Namen *Bethel* und *Israel* dreht und der Grund und die Veranlassung dieser Namen angegeben werden soll.

אֱלֹהִים mit זָבַח verbunden wird, so wird das Suffix hinzugefügt, oder es wird אֱלֹהִים, wenn von dem einen wahren Gott die Rede ist, durch einen Zusatz näher bestimmt 2 Mos. 5, 8, נִזְבְּחָה לֵאלֹהֵינוּ, welche Worte Pharao den Israeliten in den Mund legt, und 1 Mos. 46, 1, יִזְבַּח לֵאלֹהֵי אָבִיו (Jakob) *opferte dem Gott seines Vaters.* Von den *Göttern* wird gesagt : זָבַח לֵאלֹהִים 2 Mos. 22, 20; 34, 15, זָנָה אַחֲרֵי אֱלֹהִים *den Göttern nachhuren*, 3 Mos. 34, 15 und 5 Mos. 32, 17 יִזְבְּחוּ לַשֵּׁדִים לֹא אֱלוֹהַּ *sie opferten Götzen, die nicht Gott sind;* Ps. 106, 37, sie opferten ihre Söhne und ihre Töchter den Götzen (לַשֵּׁדִים), 2 Kön. 5, 17, זָבַח לֵאלֹהִים אֲחֵרִים *er opfert andern Göttern* (Götzen). Der *Tempel* (הֵיכָל) und das *Bundesgezelt* (אֹהֶל), worin der eine wahre Gott verehrt und ihm Opfer dargebracht werden, ist daher mit seltener Ausnahme stets der *Tempel Jehovas,* הֵיכַל יְהוָֹה, *Zelt Jehovas* אֹהֶל יְהוָֹה, *Haus Jehovas* בֵּית יְהוָֹה. Wenn אֱלֹהִים mit בֵּית verbunden wird und den wahren Gott bezeichnet, so wird, mit Ausnahme von 2 Chron. 34, 19; Ps. 42, 5; 52, 10. 15, ihm der Artikel vorgesetzt (הָאֱלֹהִים), oder ein Suffix, welches sich auf die Verehrer des wahren Gottes bezieht, oder ein bestimmendes Nomen hinzugefügt; hingegen von den den Götzen geweihten Gebäuden heifst es : בֵּית אֱלֹהִים Richt. 17, 5, dem Hause des Götzen der Philister 1 Chron. 10, 10 בֵּית אֱלֹהֵיכֶם, dem Hause eines falschen Propheten בֵּית אֱלֹהָיו und בֵּית הַבַּעַל 1 Kön. 16, 32; בֵּית דָּגוֹן 1 Sam. 5, 25; 1 Chron. 10, 10; בֵּית עַשְׁתָּרוֹת 1 Sam. 31, 10, בֵּית בַּעַל מְעוֹן Jos. 13, 17, ב״ פְּעוֹר Jos. 13, 20, ב״ נִסְרֹךְ אֱלֹהָיו 2 Kön. 19, 27; Jes. 37, 38; Esr. 1, 6. — Die wahren Propheten, die nur von dem einen wahren Gott berufen und belehrt sein können, sind daher stets *Propheten Jehovas,* nie Propheten *Elohims.* Deswegen heifsen sie נָבִיא לַיהוָֹה 1 Sam. 3, 20 u. a.; hingegen von falschen Propheten heifst es : נְבִיאֵי הַבַּעַל 1 Kön. 18, 19, נְבִיאֵי הָאֲשֵׁרָה 1 Kön. 18, 19, נָבִיא מוֹרֶה שֶׁקֶר *Prophet, der Falsches lehrt,* Jes. 9, 14 u. s. w. Daher ist es auch Jehova, der die wahren Propheten erweckt, הֵקִים יְהוָֹה נָבִיא 5 Mos. 18, 15, Jer. 29, 15, der sie

sendet und erleuchtet, 2 Mos. 7, 1; 1 Sam. 3, 20; 15, 1. Aus demselben Grunde ist das, was ein wahrer von Gott belehrter Prophet vorher verkündigt oder ausspricht, ein *Ausspruch Jehovas* : נְאֻם יְהוָֹה, und נְאֻם הָאָדוֹן יְהוָֹה, *Ausspruch des Herrn Jehovas*, נְאֻם אֲדֹנָי יְהוָֹה, dreimal נְאֻם הַמֶּלֶךְ יְהוָֹה צְבָאוֹת *Ausspruch des Königs Jehova Zebaoth*, Jer. 40, 18; 48, 15; 51, 57, an keiner Stelle wird נְאֻם אֱלֹהִים oder נ״ הָאֱלֹהִים oder נ״ אֲדֹנָי אֱלֹהִים gefunden. נְאֻם wird auch von den Aussprüchen Bileams 4 Mos. 24, 34; 15, 16, gebraucht, weil er nur das aussprach, was Jehova ihm eingab. Nur Sprüchw. 30, 1 kommt נְאֻם הַגֶּבֶר von dem weisen Ausspruche Agurs, 2 Sam. 23, 1 נְאֻם von dem Ausspruche Davids, des Sohnes Isais vor und Ps. 36, 2 wird נְאֻם פֶּשַׁע לָרָשָׁע *von dem Ausspruche der Sünde für den Gottlosen*, oder vielleicht richtiger von den Eingebungen der Bosheit gesagt, welche der Gottlose wie einen Gottesspruch ansieht. Oefters heifst es auch דְּבַר יְהוָֹה *Wort, Ausspruch Jehovas*; einmal דְּבַר אֲדֹנָי יְהוִֹה Ezech. 6, 3, דִּבְרֵי מִצְוֹת־יְהוָֹה Esr. 7, 11, an drei Stellen אֱלֹהִים mit dem Artikel דְּבַר הָאֱלֹהִים 2 Sam. 16, 23; 1 Kön. 12, 22; 1 Chron. 26, 32, einmal דִּבְרֵי אֱלֹהִים, 1 Chron. 25, 5, an drei Stellen דְּבַר אֱלֹהִים Richt. 3, 20, wo der Richter Ehud Eglon den König der Moabiter, der Jehova, den einen wahren Gott, nicht verehrte, mit den Worten anredet : דְּבַר־אֱלֹהִים לִי אֵלֶיךָ *ich habe Gottes Wort (Auftrag) an dich*, 1 Sam. 9, 27, wo Samuel den Saul anredet : *ich verkünde dir das Wort Gottes* (אֶת־דְּבַר אֱלֹהִים), 1 Chron. 17, 3, und es geschah das Wort Gottes (דְּבַר אֱלֹהִים) an Nathan, und דִּבְרֵי אֱלֹהִים חַיִּים יְהוָֹה צְבָאוֹת אֱלֹהֵינוּ (weil ihr) *die Worte des lebendigen Gottes, Jehovas Zebaoth, unseres Gottes* (verdrehet), Jer. 23, 36, mit dem hinzugefügten יִשְׂרָאֵל Esr. 9, 4, דִּבְרֵי אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. An Stellen, wo der eine wahre Gott redend eingeführt wird, heifst es an zahlreichen Stellen : כֹּה אָמַר יְהוָֹה *so spricht Jehova;* einmal כֹּה אָמַר הָאֱלֹהִים 2 Chron. 24, 20, כֹּה אָמַר אֵלַי אֲדֹנָי *so spricht zu mir der Herr* Jes. 21, 6, כֹּה אָמַר הָאֵל יְהוָֹה *so spricht Gott Jehova* Jes. 42, 5, an keiner Stelle heifst es : כֹּה אָמַר

אֱלֹהִים. Da der eine wahre Gott seinem Volke seinen Willen und Gebote bekannt gemacht hat, so ist Israels Pflicht ihm zu folgen, ihn zu verehren und seine Gebote zu beobachten, daher heifst es: הָלַךְ אַחֲרֵי יְהוָֹה *Jehova nachfolgen*, hingegen von den Verehrern der Götzen heifst es: הָלַךְ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים 5 Mos. 8, 19; *den Baalen nachfolgen* הָלַךְ אַחֲרֵי הַבְּעָלִים 1 Kön. 18, 18; Jer. 2, 23; 9, 23, *dem Baal Peor* (בַּעַל פְּעוֹר) *folgen* 5 Mos. 4, 3, und von Salomo heifst es 1 Kön. 11, 5: „*Salomo folgte der Astoreth* (הָלַךְ אַחֲרֵי עַשְׁתֹּרֶת), *der Göttin der Sidonier* (אֱלֹהֵי צִדֹנִים) *und dem Milcom, dem Greuel der Ammoniter*, an keiner Stelle heifst es vom wahren Gott: הָלַךְ אַחֲרֵי אֱלֹהִים; und dem wahren Gott anhangen, ihm ergeben sein, heifst es: דָּבַק בַּיהוָֹה 5 Mos. 4, 4 u. a., an keiner Stelle: דָּבַק בֵּאלֹהִים; vom wahren Gott abfallen, heifst: *Jehova verlassen* עָזַב אֶת־יְהוָֹה Richt. 2, 12 u. a., *die Gebote Jehovas verlassen* אֶת־מִצְוֹת יְהוָֹה 1 Kön. 18, 18, an keiner Stelle עָזַב אֱלֹהִים; wenn אֱלֹהִים gebraucht wird, so wird ein auf Israel sich beziehendes Suffix hinzugefügt, wie Richt. 10, 10 עָזַב אֶת־אֱלֹהֵינוּ, in demselben Sinne heifst es: *Jehova vergessen, verlassen* שָׁכַח אֶת־יְהוָֹה 5 Mos. 6, 12 u. a., an keiner Stelle ohne Suffix שָׁכַח אֱלֹהִים, einmal שֹׁכְחֵי אֱלוֹהַּ *Gott vergessende* Ps. 50, 22, שָׁכַח אֵל 5 Mos. 32, 18, שָׁכַחַתְּ אֱלֹהֵי יִשְׁעֵךְ *du vergafsest Gott deiner Hülfe*, Jes. 17, 10. Wer den einen wahren Gott verläfst, gegen ihn sündiget, der sündiget gegen Jehova חָטָא לַיהוָֹה 2 Mos. 10, 16 u. v. a., einmal אֵיךְ־חָטָאתִי לֵאלֹהִים *wie sollte ich gegen Gott sündigen?*, mit welchen Worten Joseph das Weib Potiphars anredet. Der heilige Gottesnamen יְהוָֹה, welcher sich 1 Mos. 39, 2. 3. 5. 21. 23 findet, wäre jenem Weibe ganz unbekannt gewesen. — Wer böse handelt, der thut das, was böse ist in den Augen Jehovas, daher רַע בְּעֵינֵי יְהוָֹה 1 Mos. 38, 7. 10 u. v. a., einmal יֵרַע בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים 1 Chron. 21, 7; wer aber gut handelt, thut, was *gut* ist in den Augen Jehovas טוֹב בְּעֵינֵי יְהוָֹה (einmal טוֹב בְּעֵינֵי אֱלֹהִים וְאָדָם Sprüchw. 3, 4) und was *recht* in den Augen Jehovas יָשָׁר בְּעֵינֵי יְהוָֹה 5 Mos. 12, 25. 28 u. a., an keiner Stelle יָשָׁר בְּעֵינֵי אֱלֹהִים. Daher ist es

auch Jehova, der über diejenigen *zürnt* und sie *straft*, welche seine Gebote nicht beobachten und böse handeln חָרָה אַף יְהוָה *es entbrennt der Zorn Jehovas*, nur an einer Stelle 4 Mos. 22, 22 וַיִּחַר אַף אֱלֹהִים *und es entbrennt der Zorn Gottes*, und הִתְאַנַּף יְהוָה 5 Mos. 1, 37 u. a., אָנַף יְהוָה Ps. 79, 5; an keiner Stelle wird אֱלֹהִים mit הִתְאַנַּף verbunden. Wenn Jemand einem andern Glück und Segen anwünscht, wird die Formel בָּרוּךְ לַיהוָה *von Jehova gesegnet* gebraucht, einmal בָּרוּךְ ··· לְאֵל עֶלְיוֹן *gesegnet von Gott, dem Höchsten*, 1 Mos. 14, 19, an keiner Stelle בָּרוּךְ לֵאלֹהִים, daher heifst es auch mit Ausnahme weniger Stellen (1 Mos. 1, 22. 28; 9, 1; 25, 11; 1 Chron. 26, 5; Ps. 45, 3; 67, 2. 7. 8., wo בֵּרֵךְ אֱלֹהִים gebraucht wird) von dem Segen, welchen Gott Jemanden ertheilt, בֵּרֵךְ יְהוָה *Jehova segnet*, und vom Lobe und Preise Gottes: בָּרוּךְ יְהוָה *Jehova sei gepriesen*, 1 Mos. 9, 26 u. v. a., nur an zwei Stellen בָּרוּךְ אֱלֹהִים Ps. 68, 20. 36, und an einer Stelle 1 Mos. 14, 20 בָּרוּךְ אֵל עֶלְיוֹן *gesegnet* d. i. *gepriesen sei Gott, der Höchste*, mit welchen Worten Melchizędeck, der das. V. 18 Priester Gottes des Höchsten genannt wird, Gott preiset, der den Abraham gesegnet hat; und בֵּרֵךְ אֶת־יְהוָה *Jehova loben, preisen*, 1 Mos. 24, 28 u. v. a., an drei Stellen בֵּרֵךְ אֱלֹהִים Ps. 66, 8; 68, 27; Jos. 22, 7; an wenigen Stellen wird dem Verbo בֵּרֵךְ die Bedeutung *fluchen, verlassen* ertheilt und mit אֱלֹהִים verbunden Job 1, 5; 2, 9; 1 Kön. 21, 10. 13 und an *einer* Stelle Ps. 10, 3 mit יְהוָה. Auch ist es Jehova, der eine, wahre, allmächtige Gott, bei dem der Israelit *schwört*: נִשְׁבַּע בַּיהוָה 1 Mos. 24, 3 u. a., und bei *Jehova dem Lebendigen* נִשְׁבַּע חַי־יְהוָה 1 Sam. 19, 6; Jer. 4, 2, vgl. Hos. 4, 15 נִשְׁבַּע בְּשֵׁם יְהוָה *im Namen Jehovas schwören*, Jes. 48, 1, hingegen schwört der Verehrer Baals bei Baal נִשְׁבַּע בַּבַּעַל Jer. 12, 16, und der Verehrer der Götzen bei dem, der nicht Gott ist נִשְׁבַּע בְּלֹא אֱלֹהִים Jer. 5, 7. — An der Stelle 1 Mos. 21, 23 wird אֱלֹהִים mit נִשְׁבַּע verbunden, weil Abimelech und Piehol redend angeführt werden. — Jes. 65, 16 wird in der Phrase הַנִּשְׁבָּע בָּאָרֶץ יִשָּׁבַע בֵּאלֹהֵי אָמֵן *wer schwöret im Lande, schwört beim*

wahren Gott durch das Wort אָמֵן *Jehova*, der eine wahre Gott, bezeichnet. Vgl. 5 Mos. 7, 9. — Auch ist es Jehova, der Jemandem schwört, d. i. durch einen Schwur Jemandem etwas verheifst: 1 Mos. 22, 16; 24, 7 u. a. An den Stellen 5 Mos. 7, 12. 13; 29, 12, wo נִשְׁבַּע mit אֱלֹהֶיךָ verbunden wird, wird אֱלֹהִים durch das vorhergehende יְהוָֹה und Suffix als Jehova der eine wahre Gott bezeichnet, und Am. 4, 2; 6, 8 wird dem יְהוָֹה Adonai vorgesetzt: נִשְׁבַּע אֲדֹנָי יֱהוִֹה. Der Verehrer des wahren Gottes schwört dem Jehova: נִשְׁבַּע לַיהוָֹה 2 Chron. 15, 14; Zeph. 1, 5 und macht ihm Gelübde, gelobt ihm, נָדַר לַיהוָֹה 5 Mos. 23, 22. 24 u. v. a.; nur 1 Mos. 31, 13 kommt אֱלֹהִים vor, weil Jakob zu den beiden Töchtern Labans, seinen Weibern, redet, denen Gott unter dem Namen אֱלֹהִים bekannt war und die noch nicht den Namen Jehova in seiner tiefen Bedeutung kannten. Mit Ausnahme der einen Stelle 2 Sam. 2, 27, wo es heifst: חַי הָאֱלֹהִים *so Gott lebt* und durch den Artikel der wahre Gott bezeichnet wird, heifst es immer: חַי־יְהוָֹה Richt. 8, 19; Ruth 3, 13 u. v. a. Mit Ausnahme weniger Stellen Ps. 14, 2 wird von dem, *der Gott sucht*, d. i. sich mit Bitten zu Gott wendet, seine Hülfe anfleht, gesagt: דָּרַשׁ אֶת־יְהוָֹה 1 Mos. 25, 22 u. a. Von den frommen Gottesverehrern heifst es: דֹּרְשֵׁי יְהוָֹה, einmal Ps. 69, 33 דֹּרְשֵׁי אֱלֹהִים, im vorhergehenden Verse wird Gott יְהוָֹה genannt. — Jehova, der eine wahre und allmächtige Gott, ist es auch, der als Schiedsrichter angerufen und Israels König genannt wird, Richt. 8, 23, wo Gideon sagt: »Ich will nicht herrschen über euch und mein Sohn soll nicht herrschen über euch; Jehova soll über euch herrschen, vgl. 1 Sam. 8, 7, daher (mit Ausnahme von Jes. 52, 7 מָלַךְ אֱלֹהָיִךְ *dein Gott herrscht*) immer מָלַךְ יְהוָֹה oder מָלַךְ יְהוָֹה צְבָאוֹת und יְהוָֹה מֶלֶךְ *Jehova König* Jes. 6, 5; 44, 6 u. a., und der König des auserwählten Volkes, der Gottes Stellvertreter ist, heifst daher der Gesalbte Jehovas מְשִׁיחַ יְהוָֹה, einmal מְשִׁיחַ אֱלֹהֵי יַעֲקֹב 2 Sam. 23, 1 und das Volk Israel עַם יְהוָֹה *Volk Jehovas* 2 Mos. 36, 20 u. v. a., und קְהַל יְהוָֹה

Versammlung Jehovas 4 Mos. 16, 3, an sehr wenigen Stellen עַם הָאֱלֹהִים Richt. 20, 2, und עַם אֱלֹהִים 2 Sam. 14, 13 und einmal קְהַל הָאֱלֹהִים Neh. 13, 1, dagegen heifsen die Moabiter ein Volk des *Kamosch* עַם כְּמוֹשׁ Jer. 48, 46. — Der Bote, welchen der wahre Gott sendet, ist ein *Bote, Engel* Jehovas, 1 Mos. 16, 7. 9 u. a. St. und מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים 1 Mos. 31, 11 u. a. (wo der Artikel vor אֱלֹהִים den wahren Gott bezeichnet); zweimal מַלְאַךְ אֱלֹהִים 1 Mos. 21, 17, wo von Ismael, und 1 Sam. 29, 9, wo von Achis, dem Könige der Philister, die Rede ist. — Die *Kriege*, welche Israel als Volk Gottes mit den Feinden führt, heifsen *Kriege Jehovas*; daher heifst es von Jehova, dafs er Krieg führe נִלְחַם יְהוָה 2 Mos. 14, 2. 5 u. a. (an keiner Stelle נִלְחַם אֱלֹהִים), und Israels Feinde sind *Jehovas Feinde*, Jehova schlägt sie in die Flucht und zerstreut sie (einmal 2 Chron. 15, 6 הֲמָמָם אֱלֹהִים); Jehova giebt sie in die Hand, d. i. Macht seines Volkes: die Hand Jehovas ist gegen sie schwer. Auch ist es die *Hand Jehovas*, welche das gottlose Israel, welches seine Gebote gröblich übertritt und ihn verachtet, in die Gewalt der Feinde liefert, Richt. 6, 1; 13, 1; 15, 12; 28, 19. Wie Jehova es ist, der sein abtrünniges Volk in die Macht der Feinde überliefert, so ist er es auch, der einen *Befreier* und *Richter* sendet, dafs er es befreie und regiere. הֵקִים יְהוָה מוֹשִׁיעַ לוֹ *Jehova erweckt ihm einen Erretter* Richt. 3, 9. 15 . . . *einen Richter* Richt. 2, 16. 18, einen *König* 1 Kön. 14, 14, und bringt dem Volke und seinem Könige Hülfe und verleihet ihm den Sieg: הוֹשִׁיעַ יְהוָה Richt. 6, 14 u. a. (selten הוֹשִׁיעַ und עָזַר אֱלֹהִים 1 Chron. 12, 18; 15, 26; 2 Chron. 32, 8; Ps. 14, 6; 79, 9), und יְהִי יְהוָה עִם und הָיָה יְהוָה עִם 2 Mos. 10, 10; 1 Sam. 3, 19: 18, 12; 20, 13; 2 Sam. 14, 17 u. a., und יְהִי יְהוָה אֶת־ 1 Mos. 39, 2. 21; Jos. 6, 27 und יְהִי (אֲדֹנָי) יְהוָה בְּ־ Mich. 1, 2; Jer. 42, 5, daher beim Grufse יְהוָה עִמָּכֶם und יְהוָה עִמְּךָ *Jehova sei mit euch und dir* Ruth 2, 4; Richt. 6, 12; vgl. Luc. 1, 28. Daher ist auch ferner Jehova der eine wahre Gott, welchen der Leidende und Elende und Verfolgte um

Hülfe anfleht וַיִּצְעֲקוּ אֶל־יְהוָה Jos. 24, 7 u. a., dagegen von den Götzen זַעֲקוּ אֶל־הָאֱלֹהִים Richt. 10, 14; Jer. 11, 11 und nur einmal von Gott זָעֲקוּ לֵאלֹהִים 1 Chron. 5, 20. — Mit Ausnahme weniger Setllen wird der *Ruhm*, *Glanz* und *Majestät*, womit der wahre Gott umgeben ist und in welchem er erscheint, *Jehovas Ruhm* . . . כְּבוֹד יְהוָה genannt, 2 Mos. 16, 7. 10 u. a. — Die Zeit, in welcher Gott Gericht hält über die Bösen, ist der *Tag Jehovas* (יוֹם יְהוָה) Jes. 2, 12 u. a., und יוֹם אַף יְהוָה *der Tag des Zornes Jehovas* Zeph. 2, 2. 3. יוֹם לַיהוָה *Jehova* (hält) *einen* (Gerichts-) *Tag* Jes. 2, 12; 34, 8; Ezech. 30, 3; Zach. 14, 1; vgl. Apocal. 13, 6; 16, 14 ἡμέρα τοῦ κυρίου. 1 Thess. 5, 2; 2 Petr. 3, 10, hingegen die Zeit der Gnade ist יוֹם רָצוֹן לַיהוָה Jes. 58, 5; 61, 2; 2 Mos. 28, 38. — An zahlreichen Stellen wird der eine wahre Gott, der sich den Menschen offenbart, Gebote und Gesetze giebt und einschärft, mit den Worten: אֲנִי יְהוָה Ich *Jehova*, redend eingeführt: 2 Mos. 6, 12; 6, 7. 8. 29 und viele andere; aber an keiner Stelle אֲנִי אֱלֹהִים; und der Befehl des wahren Gottes ist פִּי יְהוָה *Mund Jehovas* und das, was auf dessen Befehl geschieht, geschieht עַל־פִּי יְהוָה *nach dem Befehle Jehovas* 2 Mos. 17, 1 u. a., an keiner Stelle פִּי אֱלֹהִים. Nach dem Vorgehenden wird leicht begreiflich, daſs es auch vornehmlich Jehova ist, der als der Gerechte, Heilige, Gnädige und Barmherzige gepriesen wird. Weil der eine wahre Gott es ist, der Gnade und Gerechtigkeit übt und Israel heiligt, so werden dann auch hauptsächlich Jehova diese Eigenschaften zugeschrieben. Jes. 5, 16; 59, 17; Jesaia, der 6, 3 das קָדוֹשׁ »heilig« dreimal wiederholt, nennt denn auch Jehova geradezu den *Heiligen* הַקָּדוֹשׁ 5, 16 und den *Heiligen Israels* קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל Jes. 1, 4; 5, 19. 24; Ezech. sagt 38, 23: »Groſs steh ich da, bin als der *Heilige* anerkannt, gekannt von vielen Völkern, daſs sie einsehen, *ich sei Jehova.*« Vergl. 2 Mos. 15, 11; Hos. 11, 9. יְהוָה, *der Seiende*, ist demnach nicht im metaphysischen und ontologischen, sondern im ethischen und historischen Sinne als derjenige zu fassen, der sich durch Wort und That

offenbart, der hilft, führt, rettet und erlöset. Hieraus wird begreiflich, dafs an vielen Stellen der heil. Schrift (1 Petr. 1, 11; 3, 9. 10; Hebr. 1, 6. 8. 9; 13, 8) die Thätigkeit und Wirksamkeit Jehovas auf Christus übertragen werden konnte.

Was wir im Vorhergehenden über den Gebrauch des Namens יְהוָה in den Büchern des alten Testaments gesagt haben, zeigt zur Genüge, dafs derselbe dann gewählt wurde, wenn er für Sinn und Zusammenhang von Wichtigkeit ist und namentlich Gott in seinem specifischen Verhältnisse zum Volke Israel erscheint, und als der einige, unveränderliche, eine, wahre, heilige und persönliche Gott, der sich Israel geoffenbart, und mit demselben einen Bund geschlossen und es schützt, leitet und führt und dasjenige treu erfüllt, was ihm verheifsen, bezeichnet und den Götzen entgegengesetzt werden sollte (7). Die nächste Quelle des Gebrauches ist daher das Bewufstsein Israels, allein im Besitze der Erkenntnifs des einen, wahren, allmächtigen Gottes und seines heiligen Gesetzes zu sein. Der Nichtisraelit kann daher nicht von יְהוָה wissen, sondern nur die Vorstellung von der Gottheit im Allgemeinen besitzen. In seinem Munde würde Jehova nicht mehr den einen wahren Gott, den Schöpfer der Welt und Herrn der Völker bedeuten, sondern nur den Nationalgott der Hebräer, neben

---

(7) Hävernick schreibt a. a. O. S. 39: »Im Unterschiede von אֱלֹהִים spricht das hebräische religiöse Bewufstsein von dem besonderen Sein Gottes noch in dem Namen *Jehovah* sich aus (poetisch Jah). Der Name bezeichnet zwar das Sein Gottes, aber das Sein nicht blofs als Bezeichnung der Ewigkeit, sondern die Unveränderlichkeit der Gesinnung, die Treue Gottes (ich bin der ich bin Exod. 3, 12 ff.; 6, 3), also das bestimmte Verhältnifs Gottes zum Bundesvolke, *mit welchem Gott ist* in einem ganz besonderen Sinne, in eigenthümlicher Gemeinschaft. — Der Hebräer kann sich die Menschheit nie absolut Gottverlassen denken: er sieht eine ununterbrochen organisch fortschreitende Gottesgemeinschaft, also immer auch Gott als *Jehovah* in der Geschichte, welche sonst ein [illegible] für ihn würde. Daher ist dieser Name uralt hebräisch.«

dem Baal, Moloch, Dagon u. a. als Götter anderer Völker existiren. Jehova würde also zum Götzen werden (vgl. 1 Kön. 20, 23). Daher vermeidet der Israelit mit klarem Bewufstsein des Unterschiedes den Namen Jehova, wenn er zu Nichtisraeliten spricht, oder wo diese redend eingeführt werden. Im Umgange mit denselben gebraucht er deswegen gern den allgemeinen und generellen Gottesnamen אֱלֹהִים, welcher der allgemeinere und niedere Ausdruck für Gott ist und sich zu Jehova verhält, wie ein Appellativum zum Nomen proprium (8). So wissen die Canaaniter Abimelech und Picol 1 Mos. 21, 23 nur von אֱלֹהִים, wobei Abraham schwören soll, da doch sonst, wie wir oben gezeigt haben, der Israelit nur bei Jehova, dem wahrhaft Seienden, schwört. Kap. 23, 6 sagen die Hethiter zu Abraham: »Höre uns, Herr! du bist ein *Fürst Gottes* (נְשִׂיא אֱלֹהִים) unter uns.« Und Kap. 39, 9 gebraucht Joseph den allgemeinen Gottesnamen אֱלֹהִים, weil er zu dem Weibe Potiphars spricht. So sagt Adoni-Besek Richt. 1, 7: »Wie ich's gemacht habe, so vergelte mir Gott« (שִׁלַּם־לִי אֱלֹהִים), wo er die Vergeltung des Gottes, durch den Israel stark ist, erkennt; 7, 14 ein Midianit: »Gott (אֱלֹהִים) hat Midian und das ganze Lager in seine (Gideons) Hand gegeben«; Richt. 1, 7. 8 sagen die Philister: »Gott (אֱלֹהִים) ist in's Lager (der Israeliten) gekommen! . . . Wehe uns! Wer kann uns erretten von der Hand dieser mächtigen Götter (הָאֱלֹהִים הָאַדִּירִים הָאֵלֶּה)? das sind die Götter, welche Aegypten schlugen (אֵלֶּה הֵם הָאֱלֹהִים הַמַּכִּים) mit allerlei Plagen in der Wüste.« Nach Jon. 3, 3 geht Jonas nach dem Worte Jehovas (כִּדְבַר יְהוָה) nach Ninive, aber die Niniviten können nur an אֱלֹהִים glauben und ihn anrufen V. 5. 8,

---

(8) In diesem Sinne fafst auch Hengstenberg (die Authentie des Pentateuchs erwiesen, 1. Bd., S. 272 f., besonders 286) den Unterschied, indem er daselbst behauptet, dafs *Elohim* der allgemeinere, *Jehova* der tiefere und bezeichnendere sei und bei jenem die Analogie mit dem Heidenthume, bei diesem die mit der Vollendung der Theokratie vorwiege.

so wie es V. 8. 10 הָאֱלֹהִים ist, der sich ihrer erbarmt. 1 Sam. 30, 15 sagt ein gefangen genommener Aegypter in amalekitischen Diensten zu David: »Schwöre mir bei Gott (הִשָּׁבְעָה לִּי בֵאלֹהִים), dafs du mich nicht tödten, und dafs du mich nicht ausliefern willst in die Hand meines Herrn, so will ich dich hinabführen zu dieser Schaar«, die die Stadt Ziklag geplündert und verbrannt und die Bewohner und ihre Güter mit sich fort geführt hatten. 1 Sam. 22, 23 spricht David zu dem Moabiterkönige: »Lafs doch meinen Vater und meine Mutter zu euch auswandern, bis ich erkenne, was Gott mit mir thun wird, מַה־יַּעֲשֶׂה לִּי אֱלֹהִים.« Hierher gehört auch, dafs יְהוָה nicht im Munde der redend eingeführten Kreatur vorkommen kann. So gebraucht 1 Mos. 3, 1. 3. 5 die Schlange den Namen אֱלֹהִים, hingegen hören Adam und Eva die Stimme Jehovas Gottes (יְהוָה אֱלֹהִים) V. 8, und V. 9 ruft Jehova Gott den Adam. Richt. 9, 9 sagt der von Jotham redend eingeführte Oelbaum: »Soll ich abstehen von meiner Fettigkeit, welche Gott (אֱלֹהִים) und Menschen an mir preisen?«

Der heil. Schriftsteller konnte in diesen Fällen den heil. Namen Jehova nicht gebrauchen, weil ihm nicht der volle, nur dem Israeliten bekannte Inhalt gegeben wird, und derselbe daher herabgewürdigt worden wäre. Nach dem Gesagten ist es also unläugbar, dafs der heil. Gottesname Jehova der wichtigste und bedeutungsvollste unter allen Gottesnamen ist und ausschliefslich zur Bezeichnung des einen wahren Gottes, den Israel unter allen Völkern allein kennt und verehrt, gebraucht wird. Er ist daher der eigentlich theokratische Gottesname und Bundesname Israels, und bedeutungsvoller (9), als die übrigen.

---

(9) Dafs der eine Gottesname bedeutungsvoller und heiliger als der andere sein könne, erkennt auch Crusius an. »Allein dieses findet wohl statt«, schreibt er a. a. O. §. 11, S. 20, »dafs einer mehr ausdrücket, als der andere, und dafs er, je nachdem er von gewissen Eigenschaften oder Verhältnissen Gottes, und insonderheit von Verheifsungen,

Wenn es also nach dem Gesagten keinem Zweifel unterliegt, dafs die Schriftsteller des alten Testamentes bei dem Gebrauche der Gottesnamen, namentlich bei dem von Jehova und Elohim, von verschiedenen Gesichtspunkten ausgingen und mit Bedacht bald diesen, bald jenen wählten, so folgt hieraus, dafs aus dem Gebrauche des einen oder anderen Namens an und für sich nicht mit Sicherheit auf verschiedene Urkunden geschlossen werden könne, wie es in neueren Zeiten von mehreren Gelehrten, namentlich in der Genesis, geschehen ist (10). Zahlreiche Stellen der Genesis lassen gar nicht daran zweifeln, dafs der Verfasser bei dem Gebrauche der Gottesnamen Jehova und Elohim sich von dem Begriffe, den er mit diesen Namen verband, und von dem Gegenstande, von welchem er handelt, hat leiten lassen. Dieses haben auch mehrere neuere Gelehrte anerkannt und nachzuweisen gesucht. Am gründlichsten und ausführlichsten hat hierüber Ernst Wilh. Hengstenberg in den »*Beiträgen zur Einleitung in das alte Testament*«, Bd. 2, S. 306—414, auch unter dem Titel : »*Die Authentie des Pentateuchs*«, Bd. 1, gehandelt. Wenn auch gegen Manches gegründete Einwendungen gemacht werden können,

---

hergenommen ist, mehr als ein anderer geschickt ist, uns an vieles auf einmal zu erinnern, auch bequemer unsern Glauben zu stärken, das Gemüth zu ermuntern und die Ehrfurcht und Liebe gegen Gott zu unterhalten.«

(10) Zum Beweise, wie unsicher die Kritiker in ihren Resultaten sind, und wie sehr sie auseinander gehen, mag Folgendes dienen. Nach Gramberg umfafste die Urschrift die Stücke 11, 10—32; 17, 1—27; 20, 1—21, 34; 23, 1—20; 25, 1—18; 28, 1—9; 29, 1—30, 24; 30, 17—32, 3 u.s.w.; nach v. Bohlen 11, 10—32; 17, 20—22; 25, 7 und 11 und 17, 35; nach Tuch 9, 28—29; 11, 10—32; 12, 5 u. 6 u. 8; 13, 18; 17, 1—27; 19, 29; 20, 1—17; 21, 2—23; 32, 1—13; 22, 19—23. 20; 25, 1—34; 26, 34—35; 27, 46—28, 12; 28, 17—30, 13; 30, 17—24; 31, 4—48 u. 50—54; 32, 1—9 u. 11—12; 32, 14—37, 36 u. s. w.; nach Stähelin von Kap. 24 an nur die wenigen Stücke : 24, 34 f.; 25, 19 f.; 27, 4. 6; 28, 1—9; 33, 17—20.

so mufs man doch anerkennen, dafs die Nachweisung, dafs der Verfasser die Gottesnamen Jehova und Elohim mit Rücksicht auf den damit verbundenen Begriff und auf die Gegenstände, die er behandelt, wenigstens in den meisten Stellen gewählt habe, der Hauptsache nach gelungen ist. Im Wesentlichen stimmen mit demselben K. H. Sack in der Schrift: »De usu nominum Dei אלהים et יהוה in libro Geneseos« in den commentationes ad theol. histor., Bonnae 1821 und in der *Apologetik* S. 157 f., Mor. Drechsler in der Schrift: »*Die Einheit und Echtheit der Genesis*«, S. 10 f. und H. A. Ewald: »*Composition der Genesis*«, überein. Da die Behandlung dieses Gegenstandes nicht zu unserem Zwecke gehört, so können wir denselben hier nicht weiter besprechen.

---

§. 4.

Ueber das Alter des Gottesnamens Jehova bei den Hebräern.

Nachdem wir im Vorhergehenden die Bedeutung des heil. Gottesnamens יְהוָה erklärt und das Nöthige über die vorgebliche Kenntnifs und Verehrung desselben bei Nichtisraeliten und den Gebrauch und die hohe Bedeutung bei den Hebräern gesagt haben, so wenden wir uns zur Beantwortung der Frage nach dem *Alter* desselben bei den Hebräern. Dafs die Beantwortung dieser Frage von hoher Wichtigkeit sei, haben wir schon kennen gelernt. Denn wenn sich durch genügende Gründe darthun läfst, dafs Gott unter dem Namen יְהוָה oder vielmehr *Jahve* (יַהְוֶה) den Stammvätern der Hebräer bekannt gewesen ist, so ist zugleich dadurch gezeigt, dafs die Erkenntnifs des einen wahren Gottes, des Schöpfers Himmels und der Erde, in

die ältesten Zeiten hinaufreicht und daſs die Hebräer das einzige Volk des Alterthums sind, welches sich in den vorchristlichen Zeiten dieser Erkenntniſs erfreuet hat. Durch diesen Beweis wird dann auch die Behauptung, daſs die Hebräer den Gottesnamen יְהוָה von einem fremden Volke entlehnt und daſs Moses denselben zuerst bei seinem Volke eingeführt habe, in ihrer völligen Nichtigkeit gezeigt und dasjenige, was wir oben über den Ursprung desselben gesagt haben, zur Gewiſsheit erhoben. Gehört der Name יְהוָה schon dem höchsten Alterthume der Hebräer an, so kann der Gebrauch desselben in der Genesis nicht mehr auffallend erscheinen und als eine prolepsis angesehen werden. Zugleich wird hierdurch erwiesen, daſs die Behauptung mehrerer neuerer Gelehrten, daſs die Hebräer erst nach und nach zur Erkenntniſs des einen wahren Gottes gelangt seien, für eine unbegründete und willkürliche gehalten werden müsse. Wir wollen daher im Folgenden die Gründe, welche beweisen, daſs der heil. Gottesname יְהוָה schon lange vor Moses den Hebräern bekannt gewesen und die Kenntniſs desselben bei diesen in das höchste Alterthum hinaufreicht, vorlegen und darauf die Gründe, welche man für die Einführung desselben bei den Hebräern durch Moses oder in späteren Zeiten angeführt hat, angeben und widerlegen. Wir haben die Ueberzeugung, daſs die Gründe, die sich für die Erkenntniſs des Namens יְהוָה bei den Hebräern vor Moses anführen lassen, so triftig und überzeugend sind, daſs an eine Einführung desselben durch Moses oder nach Moses nicht gedacht werden kann. Auch glauben wir überzeugend darthun zu können, daſs alle Gründe, welche man für die Einführung durch Moses und nach Moses angegeben hat, nur scheinbare sind und bei näherer Betrachtung ihre Beweiskraft verlieren.

1. Es ist zuvörderst schon an und für sich betrachtet ganz unwahrscheinlich, daſs Gott bei seinem auserwählten Volke, welches ihn als den einzig wahren Gott und Schöpfer Himmels und der Erde kannte, durch Moses einen neuen,

früher ganz unbekannten Namen zur Bezeichnung des göttlichen Wesens eingeführt habe. Moses würde sich dadurch bei den Israeliten dem Verdacht ausgesetzt haben, dafs er die durch das Alterthum geheiligten Namen gering achte und die väterliche Religion durch neue Zuthaten zu entstellen beabsichtige. Anders verhielte sich die Sache, wenn er die Israeliten einen alten Namen in seiner tieferen Bedeutung und in einer neuen bedeutsamen Beziehung kennen lehrte. Hatten die Hebräer unter den verschiedenen Gottesnamen einen, wodurch das göttliche Wesen am vollkommensten und deutlichsten ausgedrückt wurde, und welcher dasselbe als den einen, wahren, persönlichen Gott bezeichnete und auf das enge Verhältnifs zu Israel und seine Offenbarung und Wirksamkeit hinwies, so läfst sich leicht begreifen, dafs Moses oder vielmehr Gott bei der Hinneigung des Volkes zum Götzendienste diesen Namen als denjenigen bezeichnete, womit er vorzugsweise bezeichnet sein wollte. In dem häufigen Gebrauche dieses Namens lag dann eine stete Hinweisung darauf, dafs es nur einen wahren Gott gebe und dafs die Götter der Nichtisraeliten nichtige, eingebildete Wesen seien. Israel hatte dann an diesem Namen ein kräftiges Schutzmittel gegen den Verfall in den Götzendienst. Da nun, wie wir oben gezeigt haben, die Idee Gottes, als des ewigen, unveränderlichen, einzigen und persönlichen, durch den Gottesnamen יְהוָה am bestimmtesten ausgedrückt wird, so läfst sich leicht begreifen, dafs alles auf ihn bezogen werden und in seinem Namen geschehen soll.

2. Ein zweiter nicht unwichtiger Grund, welcher beweist, dafs der heil. Gottesname יְהוָה den ältesten Zeiten angehöre und schon lange vor Moses den Hebräern bekannt gewesen sei, liegt in der Schreibung des Namens mit Vav (ו). Denn wäre dieser Name erst durch Moses oder nach Moses eingeführt worden, so hätte derselbe nicht יהוה mit ו, sondern יהיה mit י (Jod) geschrieben werden müssen. Denn in dem mosaischen Zeitalter war die Schreibung הָוָה bei den

Hebräern schon veraltet und dafür das canaanitische הָיָה in Gebrauch. Dafs das Zeitwort הָוָה zu den Zeiten Moses schon mit Jod הָיָה geschrieben wurde, beweist deutlich die Stelle 2. Mos. 3, 14. Denn hier antwortet Gott dem Moses auf die Frage, was er den Israeliten antworten solle, wenn sie fragen würden, welcher sein Name sei: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה *ich bin, der ich bin*, und nicht אֶהְוֶה אֲשֶׁר אֶהְוֶה. Wäre damals noch die Schreibung הָוָה, welche sich bei den Aramäern findet, im Gebrauch gewesen, so würde, da durch die Worte אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה der Name יְהוָֹה erklärt und in seiner tiefsten Bedeutung angegeben werden sollte, Moses ohne Zweifel אֶהְוֶה אֲשֶׁר אֶהְוֶה geschrieben haben. Da Gott aber nach dem Namen, der bei den alten frommen Vätern im Gebrauch war, genannt sein wollte, so mufste das Nomen proprium יְהוָֹה mit ו geschrieben werden. Die Schreibung des Zeitwortes הָוָה mit ו findet sich nur noch in wenigen Stellen, nämlich 1 Mos. 27, 29 הֱוֵה, Jes. 16, 4 הֱוִי, Pred. 2, 22, wo es heifst: מֶה־הֹוֶה לָאָדָם בְּכָל־עֲמָלוֹ, »*was ist dem Menschen in aller seiner Arbeit?*« Pred. 11, 3, wo sich das Futurum apocopatum יְהוּא für יְהוּ aus יִהְוֶה findet, und Neh. 6, 6 הֹוֶה; Job 37, 6 הֱוֵא. Man kann diese wenigen Formen als aramäische Ueberreste ansehen, die sich bei den Hebräern erhalten haben, oder später durch die Verbindung mit den Aramäern wieder zu ihnen gekommen sind. Das Futurum יִהְוֶה für יִהְיֶה kommt aber in keiner Stelle des Alten Testamentes mehr vor. Eine Bestätigung dafür, dafs in den ältesten Zeiten הָוָה für das spätere הָיָה geschrieben und gesprochen wurde, haben wir in dem Namen der Stammmutter des Menschengeschlechtes *Eva*, welcher nicht חַיָּה, wie es die spätere Schreibung erfordert hätte, sondern חַוָּה *Chawwa* mit *Waw* geschrieben wurde. In dem mosaischen Zeitalter war die Schreibung des Zeitwortes חָוָה *hat gelebt*, vixit, gar nicht mehr in Gebrauch, und wurde stets mit Jod geschrieben. Wäre die Aussprache und Schreibung nicht schon vor Moses im Gebrauch gewesen, so würde der Name חַיָּה geschrieben worden sein.

Aus Achtung gegen das Alterthum und aus der Absicht, den Namen der Stammmutter des Menschengeschlechts treu zu erhalten, behielt man denselben auch in jenen Zeiten bei, als das gleichbedeutende חַיָּה schon allgemein in Gebrauch war. Daſs der Name חַוָּה zur Zeit Moses schon veraltet war, geht aus dem Umstande hervor, daſs Moses denselben schon zu erklären für nöthig findet. Denn er fügt zur Erklärung hinzu, daſs חַוָּה *die Mutter alles Lebens*, אֵם כָּל־חָי, bedeute. Da in der aramäischen Sprache, welche Abraham vor seiner Einwanderung in Canaan redete, dieses Zeitwort mit *Waw* oder *Vav* הֲוָה, ܗܘܐ, geschrieben wird, so kann man mit Grund annehmen, daſs der Gottesname יְהֹוָה der aramäischen Sprache angehört habe und in der Familie Abrahams in Chaldäa bekannt gewesen und als alter heiliger Name nach seiner Einwanderung in Canaan von den Hebräern behalten worden und neben den übrigen Gottesnamen mit appellativer Bedeutung im Gebrauch gewesen ist. Daſs Abraham den Namen יְהֹוָה aus seinen Stammsitzen mit nach Palästina gebracht habe, wird zur Gewiſsheit, wenn wir beachten, daſs die Canaaniter Polytheisten waren und daher dieser Name, wodurch Gott als der ewige und Unveränderliche bezeichnet wird, zur Bezeichnung eines einzigen Gottes nicht im Gebrauch sein konnte (1). Hiermit stimmt auch Joh. Jahn in seiner Einleitung in die göttlichen Bücher des alten Bundes überein, denn er schreibt Th. 2, Absch. 1, §. 15, S. 98 : »Da aber der Name nicht ganz Hebräisch יהוה, sondern etwas Aramäischartig יהוה lautet, so muſs er wenigstens aus den ersten Zeiten Abrahams,

---

(1) Zur Bestätigung, daſs der heil. Gottesname Jehova oder vielmehr Jahve in den Zeiten vor Moses bei den Canaanitern nicht im Gebrauch gewesen ist, läſst sich auch der Umstand anführen, daſs die Canaaniter, wo sie einen Gottesnamen anführen, nie Gott mit dem Namen Jehova nennen. Und angenommen, sie hätten diesen Namen noch gehabt, so ist doch gewiſs, daſs sie als Polytheisten nicht mehr den richtigen Begriff damit verbanden.

aus Mesopotamien, aus Charan, oder aus Ur der Chaldäer herstammen, und wird folglich 2 Mos. 3, 14 blos Hebräisch erklärt; in der Stelle aber 2 Mos. 6, 2 ff. wird nur gesagt, dafs Gott immerfort der sein und bleiben werde, der dem Abraham, Isaak und Jakob jene Verheifsungen gegeben, sie aber bei Lebzeiten nicht erfüllet hat, folglich ihnen nur als der Allerhöchste, nicht aber im Werke selbst und in der Erfahrung, als immer eben derselbe, der seine Verheifsungen in der Zukunft genau erfüllet, bekannt geworden.« Diesen Grund, welcher für die Kenntnifs und den Gebrauch des Namens יַהְוֶה vor Moses so deutlich spricht, hat Ebrard in seinem historisch-kritischen Versuch ganz unberücksichtigt gelassen.

3. Ein dritter Beweisgrund für die Kenntnifs und den Gebrauch des heiligen Gottesnamens יְהֹוָה in den Zeiten vor Moses liegt in den zahlreichen Stellen der Genesis, worin derselbe nebst anderen Gottesnamen vorkommt. Unter den am öftersten vorkommenden Gottesnamen יְהֹוָה und אֱלֹהִים kommt der erstere 160 und der zweite 190mal in der Genesis vor. Wenn man auch zugeben wollte, dafs in den ältesten Erzählungen der Genesis, insbesondere in denjenigen, welche die Geschichte vor der Sündfluth behandeln, für יְהֹוָה ein anderer entsprechender Gottesname in Gebrauch gewesen, und derselbe daher als eine prolepsis anzusehen sei, so wird man dieselbe doch nicht in denjenigen Stellen annehmen dürfen, wo Gott sich selbst diesen Namen giebt, und die redend eingeführten Patriarchen denselben gebrauchen. So spricht Jehova 1 Mos. 15, 7 zu Abraham: »Ich bin *Jehova* (אֲנִי יְהֹוָה), der dich geführt hat aus Ur in Chaldäa, um dir das Land (Canaan) zum Besitz zu geben.« Und 28, 13 redet Gott den Jakob, als er im Traume Jehova auf die Spitze der Leiter gelehnt schaute, mit den Worten an: »Ich bin *Jehova* (אֲנִי יְהֹוָה), der Gott Abrahams, deines Vaters (Grofsvaters), und der Gott Isaaks; das Land, worin du wohnest, will ich dir und deinem Samen (Nachkommen) geben.« Kap. 14, 22 spricht Abraham zum

Könige von Sodom : »Ich erhebe meine Hand zu Jehova, dem höchsten Gott, dem Herrn des Himmels und der Erde« (הֲרִמֹתִי יָדִי אֶל־יְהוָֹה אֵל עֶלְיוֹן קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ); und 15, 2 spricht derselbe : »Herr, Jehova (אֲדֹנָי יְהוָֹה), was willst du mir geben? und ich gehe dahin kinderlos, und der Sohn meines Hauses ist dieser Damascener Elieser;« und V. 8 daselbst: »Herr, Jehova, woran kann ich es wissen, dafs ich's (das Land Canaan) besitzen werde.« Kap. 24, 3 sagt Abraham zum Knechte seines Hauses, der für Isaak ein Weib aus seinem Vaterlande und seiner Heimath holen sollte : »Und schwöre mir bei *Jehova*, dem Gott des Himmels und dem Gott der Erde (וְאַשְׁבִּיעֲךָ בַּיהוָֹה אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם וֵאלֹהֵי הָאָרֶץ), dafs du meinem Sohne kein Weib nehmest von den Töchtern der Canaaniter, unter denen ich wohne;« und daselbst V. 7 spricht derselbe : »*Jehova*, der Gott des Himmels, der mich genommen aus meines Vaters Hause, und aus dem Lande meiner Heimath, der mir verheifsen und geschworen : deinem Samen will ich dieses Land (Canaan) geben, er wird seinen Engel vor dir her senden, dafs du meinem Sohne daselbst ein Weib nehmest.« Eben so gebraucht auch Kap. 28, 16 der redend eingeführte Jakob diesen Namen. Denn als er von seinem Schlafe, worin er die Himmelsleiter schaute, erwachte, ruft er aus : »Wahrhaftig, *Jehova* ist an diesem Orte (אָכֵן יֵשׁ יְהוָֹה בַּמָּקוֹם הַזֶּה), und ich wufste es nicht;« und Kap. 32, 9 spricht Jakob : »Gott meines Vaters Abraham (אֱלֹהֵי אָבִי אַבְרָהָם) und Gott meines Vaters Isaak, *Jehova*, der zu mir gesagt : kehre zurück in dein Land und zu deiner Heimath, ich will an dir wohlthun.« Merkwürdig ist die Stelle 1 Mos. 4, 26, wo die Worte : אָז הוּחַל לִקְרֹא בְּשֵׁם יְהוָֹה »da fing man an den Namen Jehovas anzurufen« d. i. an einem geweihten Orte in feierlicher Versammlung Gott anzurufen und feierlich zu verehren. Nach der Ansicht des Verfassers ist wenigstens hiernach schon zur Zeit des Enosch der Name Jehova schon im Gebrauch gewesen und also viel älter, als Moses. Wenn man zur Zeit Enosch anfing, Je-

hova in kirchlicher Gemeinschaft zu verehren, so mufs derselbe damals schon bekannt gewesen sein. Diese Ausdrucksweise findet sich auch 21, 33, wo es von Abraham, als er sich zu Beerscheba aufhielt, heifst : וַיִּקְרָא־שָׁם בְּשֵׁם יְהוָה אֵל עוֹלָם »und er rief daselbst den Namen Jehova's des ewigen Gottes an.« Es mufste also dem Abraham der Name יְהוָה bekannt sein. Vgl. 27, 20 »Jehova dein Gott« u. a. Dafs diese Stellen die Kenntnifs des Namens יְהוָה bei den Patriarchen darthun, nehmen auch viele Gelehrte an. Joh. Aug. Dathe (Pentateuchus ex recensione textus hebraei, Halae 1791, ed. alt.) schreibt hierüber in der Note zu 2 Mos. 6, 3 : »Hic locus valde favere videtur sententiae eorum, qui nomen Jovae patriarchis ignotum fuisse dicunt, et Mosen, quoties illud in patriarcharum historia adhibuerit, per prolepsin historicam, quam dicunt, usurpasse. Sed obstat huic sententiae, 1) quod ipsi patriarchae Deum hoc nomine vocant, v. c. Abrahamus Genes. 14, 22; 24, 3 sqq. Jacobus Genes. 28, 16, atque adeo eo nomine compellant, e. c. Genes. 15, 2, 8; 32, 9. Nam in his quoque prolepsin statuere durum est, nec probabile videtur, Mosen loquentes inducere homines verbis, quorum nullam prorsus notitiam habuerint. 2) Ipse deus sese hoc nomine vocat, dum patriarchas alloquitur, e. c., Abrahamum Genes. 15, 7. Jacobum 28, 13. Quae loca fere sola sufficiunt ad illam sententiam refutandam. Nam clare contradicerent verbis huius loci, si hic eorum esset sensus, quem illi interpretes volunt. Sed non contradicunt, si de horum nominum divinorum significatione intelliguntur.« Fast wörtlich hiermit übereinstimmend schreibt auch J. Christ. Fried. Schulz in den *Schol. in vet. Testamentum*, Nürnberg 1783, zu 2 Mos. 6, 3, : »Allein diesen Namen hat Moses bei Abfassung der Geschichte der Patriarchen nicht allein selbst gebraucht, sondern auch da, wo er Abraham (1 Mos. 14, 22; 24, 3 f.) und Jakob (1 Mos. 28, 16) redend einführt, gebrauchen sie diesen Gottesnamen und nennen deswegen Gott mit demselben (1 Mos. 15, 2. 8 und 32, 18).

In diesen Stellen aber eine prolepsis anzunehmen, ist hart und es ist unwahrscheinlich, dafs Moses Menschen mit solchen Worten redend einführt, wovon sie durchaus keine Kenntnifs hatten. Hierzu kommt, dafs auch Gott selbst sich diesen Namen beilegt, wo er Abraham 1 Mos. 15, 7 und Jakob 28, 13 anredet, und dafs sich mit Jehova zusammengesetzte Eigennamen, wie Jochebed, Josua, Joseph (?) finden; vgl. 1 Mos. 30, 14. Es ist daher offenbar, dafs selbst der Name יְהוָה schon in den Familien der Patriarchen bekannt gewesen ist.« Da ferner in der Genesis nicht nur nirgends angedeutet wird, dafs der Name יְהוָה den Patriarchen unbekannt gewesen sei, sondern auch allenthalben als ein genau bekannter erscheint, so werden wir sicherlich von der Wahrheit nicht abirren, wenn wir in jenen Stellen, wo Gott der Name יְהוָה ertheilt wird, indirecte Anzeigen und historische Zeugnisse finden, dafs dieser Name schon in den ältesten Zeiten lange vor Moses den Hebräern bekannt gewesen sei. Hätte der Verfasser selbst nicht diese Ueberzeugung gehabt, so würde er es wohl irgendwo angedeutet haben. Dieser Beweisgrund wird so lange Geltung haben müssen, als durch genügende Gründe erwiesen wird, dafs der Verfasser selbst im Irrthum hierüber gewesen sei, oder dafs er ohne Verletzung seines historischen Characters den Namen Jehova von einer Zeit habe gebrauchen können, wo er sich selbst diesen Namen beilegt und die Patriarchen mit demselben ihn anreden. Diejenigen Gelehrten, welche eine historische prolepsis in der Genesis annehmen, und behaupten, dafs Moses oder ein späterer Verfasser der Genesis diesen Namen für einen älteren, für gleichbedeutend gehaltenen Gottesnamen unwillkürlich oder absichtlich in der Beschreibung der vorher vorgefallenen Geschichten gebraucht habe, werden wir unten, wo von der Stelle 2 Mos. 6, 3 die Rede sein wird, namentlich anführen.

4. Dafs der heilige Gottesname יְהוָה den Hebräern lange vor Moses bekannt gewesen ist, läfst sich auch aus

den Stellen entnehmen, wo Jehova der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs genannt wird. So heifst es 2 Mos. 3, 6 von Jehova, der dem Moses in dem brennenden Dornbusche erschien: »Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs.« Und daselbst V. 15, 16 spricht Gott wiederum zu Moses: »So sollst du sagen zu den Söhnen Israels: Jehova, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, sendet mich zu euch, das ist mein Name in Ewigkeit, so soll man mich nennen auf Geschlecht und Geschlecht. Gehe hin und versammle die Aeltesten Israels, und sprich zu ihnen: Jehova, der Gott eurer Väter, ist mir erschienen, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, und hat gesagt: ich habe nach euch gesehen, und gesehen, was euch geschieht in Aegypten.« Nach 2 Mos. 4, 5 soll Moses seinen Stab in eine Schlange verwandeln können, »damit sie glauben, dafs dir Jehova erschienen, der Gott ihrer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs.« Nach 5 Mos. 1, 8. 10. 11 ist es Jehova, welcher den Vätern, Abraham, Isaak und Jakob geschworen, ihnen und ihren Nachkommen das Land Canaan zum Besitze zu geben, und welcher sie gemehrt wie die Sterne des Himmels und sie gesegnet, wie er verheifsen; und nach 4, 1 soll Israel den Satzungen und Rechten gehorchen, welche er sie gelehrt hat, auf dafs sie leben, hinziehen und das Land einnehmen, welches יְהֹוָה, der Gott ihrer Väter, ihnen gebe. Nach dem einfachen Wortsinne können diese und ähnliche Stellen schwerlich etwas anders sagen wollen, als dafs Jehova derjenige séi, den schon die Erzväter gekannt und verehrt und von dem sie die Verheifsungen einer zahlreichen Nachkommenschaft und des Besitzes von Canaan erhalten haben.

5. Einen fünften Beweisgrund enthalten die mit יְהֹוָה zusammengesetzten Namen, welche wir vor der Sendung Moses zur Befreiung der Israeliten aus Aegypten antreffen. Wäre dem Moses erst zur Zeit, als er diese Sendung er-

hielt, der Name יְהוָֹה bekannt geworden, so könnte sich derselbe nicht vor der Sendung in den Eigennamen finden. Und doch ist dieses der Fall. Ein solcher zusammengesetzter Name ist מוֹרִיָּה oder מֹרִיָּה, 1 Mos. 22, 2, womit ein Hügel Jerusalems, worauf Abraham nach Gottes Befehl seinen Sohn Isaak opfern und seinen unbedingten Glauben dadurch bewähren sollte, genannt wird, und worauf nach 2 Chron. 3, 1 der Salomonische Tempel gebaut worden ist und nach 1 Chron. 21, 16 dem David der Engel Jehovas erschien. Denn es heifst 2 Chron. 3, 1 : »Und nun fing Salomo an, das Haus Jehovas zu bauen zu Jerusalem, auf dem Berge Moria, der seinem Vater dazu war gezeigt worden, an dem Orte, welchen David auf der Tenne Arnons, des Jebusiters, hatte zubereiten lassen.« Der Name מֹרִיָּה ist nämlich zusammengesetzt aus dem Particip Hophal מָרְאֵי für מָרְאֶה vom Verbum רָאָה *sehen*, *vidit*, *aspexit*, welches in Hophal : *sehen gemacht werden*, *gezeigt bekommen*, videre factum est, *monstratum est*, bedeutet, und aus dem abgekürzten יָהּ für יְהוָֹה. 2 Mos. 25, 40 heifst es : אֲשֶׁר־אַתָּה מָרְאֶה בָּהָר *welches dir gezeigt worden auf dem Berge*, eigentl. welches du bist sehend gemacht worden, 2 Mos. 26, 30 : »*Und also richte die Wohnung auf nach der Weise, wie dir gezeigt worden auf dem Berge* (אֲשֶׁר הָרְאֵיתָ בָּהָר). und 3 Mos. 13, 49 : הָרְאָה אֶת־הַכֹּהֵן *und es werde dem Priester gezeigt.* Das Jod in מֹרִיָּה ist Jod compaginis. Es bezeichnet מֹרִיָּה also das *Gezeigte*, die *Erscheinung Jehovas*, *monstratum, visum Jehovae*, d. i. den Ort, wo Jehova erschienen ist und sich bekannt gemacht hat, oder wo Jehova erscheint, sich bekannt macht, offenbart. Nach Rosenmüller in den Schol. zu d. St. ist es der Ort, an welchem Jehova sich sehen läfst (quo se Jova conspiciendum praebuit). Gesenius bemerkt zu diesem Worte : »Man nehme das Wort für מָרְאֵי יָהּ *von Gott auserlesen*, passender Name für ein Heiligthum. Das Participium מָרְאֶה hat in dem Namen מֹרִיָּה die Bedeutung des Substantivs, wie die Participien מֻטֶּה *Ausdehnung*, expansum, Jos. 8, 8 und מוּעָף *Finsternifs*, das. V. 33, מוּצָק

(von צוק) *Enges*, *Einengung*, *Gedränge*, *Bedrängnifs*, Job 37, 10; 36, 16, מֻרְדָּף *Verfolgung*, persecutum, persecutio, Jesaia 14, 6. Vgl. Ewald grofse hebr. Grammatik S. 257 und Winer's Grammat. S. 189. Dafs מֹרִיָּה ein aus dem Verb. רָאָה und dem abgekürzten יָהּ zusammengesetzter Name ist, deutet der Verfasser 1 Mos. 24, 14 deutlich an, indem er hier auf die Bezeichnung anspielend sagt: »Und Abraham nannte den Namen jenes Ortes יְהוָה יִרְאֶה *Jehova wird sehen*, d. i. wird sich ersehen, auserwählen (providebit, eliget), und deswegen wird noch jetzt gesagt: בְּהַר יְהוָה יֵרָאֶה *auf dem Berge Jehovas wird gesehen werden*, *wird sich sehen lassen*, *sich zeigen*, *erscheinen*, d. i. wird gesorgt werden. Wozu Gesenius bemerkt: »Da ersiehet Gott Mittel (V. 8), da sorgt und hilft er den Frommen, wie er dort dem Abraham in der höchsten Noth half, eine sprüchwörtliche Phrase, welche die helfende Nähe Gottes auf dem Tempelberge aussagt, und zugleich auf die Etymologie anspielt.« Dafs der Name מוֹרִיָּה als ein aus dem Verbo רָאָה und dem abgekürzten יָהּ für יְהוָה zusammengesetzter genommen werden müsse, behauptet auch der Verfasser der Bücher der Chronik 2 Chron. 3, 1, wo er als Grund dieses Namens angiebt, dafs jener Ort mit diesem Namen benannt worden sei, weil daselbst Jehova dem David erschienen sei (נִרְאָה לְדָוִיד אָבִינוּ). Da רָאָה in Hiphal: *gesehen werden, erscheinen*, bedeutet, so mufs נִרְאָה nicht mit J. H. Michaelis, dem auch de Wette, Wiener, Rosenmüller zu 1 Mos. 22, 2 und andere beistimmen, ostensus fuerat übersetzt werden. Für ein Nomen compositum aus dem Particip Hophal des Verbums רָאָה und dem abgekürzten יָהּ für יְהוָה, erklärt auch Fuller in den miscell. ss. lib. II, c. 14, und Hartmann a. a. O. S. 273 den Namen מֹרִיָּה. Der erstere schreibt am angeführten Orte: »Per syncopen factum est, abiectis videlicet intermediis literis ה et ו, primaque et ultima י et ה in unam vocem conflata. Porro compositionis illius perspicua haec est ratio minimeque difficilis. In Participio מָרְאֶה mutatur primum Camez-Chatuph per ecstasin in affine

punctum Cholem. Tum per contractionem quandam eliditur א, et traductum ipsius punctum Segol praecedenti 'ר subiectum intelligitur. Deinde, more quiescentium ה"ל, migrante ה in י, Segol item in Chirek vertitur. Postremo יָהּ, nomen divinum fini annectitur: idcirco vi Dagesch fortis duplicatur Jod, ut utriusque vicem praestare queant. Quare vocabulum מֹרִיָּה perinde valet ac מָרְאֶה־יָהּ, vocibus separatim ac distincte scriptis h. e. *φανερωθεὶς θεὸς* vel *κύριος*!« Falsch haben Onkelos und die beiden Araber מֹרִיָּה wiedergegeben durch אַרְעָא פּוּלְחָנָא, (اِمْضِ إِلَى) بَلَدِ ٱلْعِبَادَةِ (vade in) *terram cultus*, scil. adorationis, und מֹרְאִי von יָרֵא *fürchten*, *timuit*, *reveritus est*, welches vornehmlich von der Gottesverehrung gebraucht wird, abgeleitet. Ebenfalls muss auch die von dem syrischen Uebersetzer in der Peschito gegebene Uebersetzung: ܠܐܪܥܐ ܕܐܡܘܪܝܐ d. i. (gehe) in *das Land der Amoriter*, als falsch verworfen werden. Der Syrer scheint irrig אֱמֹרִיָּה für הַמֹּרִיָּה gelesen zu haben. Eben so falsch ist die Erklärung derjenigen Interpreten, welche מֹרִיָּה von מֹר *Myrrhe* ableiten und meinen, dass die Gegend Jerusalems mit diesem Namen genannt worden sei, weil sie in alten Zeiten reich an Myrrhen (myrrhifera) gewesen sei. Auch ist die Meinung von Ebrard a. a. O. S. 501 verwerflich, der הַמֹּרִיָּה von der arabischen Wurzel همر (er schreibt falsch همر) *aqua fluere* ableitet und diesem Namen die Bedeutung *quellenreiches* Land giebt. Es soll dieser Name auf die Umgebung Jerusalems und speciell auf den Berg Morijah mit seinen vielen (?) und reichlich rauschenden (?) Quellen vorzüglich passen. Allein wenn auch das von dem im Hebräischen ungebräuchlichen Stammworte הָמַר abgeleitete מַהֲמֹרוֹת *Wasserströme*, welches sich nur Ps. 140, 11 findet, und همر im Arabischen *strömen*, *strömen lassen*, daher هَمْرَة *Regen* bedeutet, so kann doch הַמֹּרִיָּה nicht von diesem Zeitworte abgeleitet werden. Denn gegen diese

Ableitung spricht 1) die masoretische Punctation, welche man nicht ohne die triftigsten Gründe verlassen darf. Nach der Meinung von Ebrard müfste הֱמוֹרִיָּה punctirt und das ה im Anfange nicht als Artikel genommen werden. Es ist aber ganz unwahrscheinlich, dafs die Israeliten einen allgemein bekannten Ortsnamen sollen unrichtig ausgesprochen haben. 2) Wäre הַמֹּרִיָּה von הָמַר abzuleiten, so müfste es הַמְּרָה im Particip oder הֱמוֹרִית im Femininum von הֱמוֹרִי heifsen, da die von den Verbis ל״ה gebildeten Nomina nur die Endung יָה im Femininum haben. Wenn הָמַר das Stammwort wäre, so würde man *strömendes*, wasserreiches Land durch אֶרֶץ הַמְּרָה oder אֶרֶץ הֱמוֹרִית ausdrücken können. Kann die Endung ־יָה keine Familienendung vom Particip הֹמֵר oder vom Nomen הֱמוֹר sein, so mufs es auch in diesem Falle als ein abgekürztes יְהֹוָה genommen werden, was also auch auf das Vorhandensein des Namens יְהֹוָה in der vormosaischen Zeit führen würde. 3) Gegen die Ableitung des הַמֹּרִיָּה von dem Zeitworte הָמַר spricht aber auch die Erklärung des Verfassers der Genesis selbst, indem derselbe es von רָאָה *sehen* ableitet. Die Annahme, dafs der Verfasser der Genesis das Wort falsch abgeleitet und erklärt habe, ist wenigstens durchaus unwahrscheinlich. Wir müssen daher die Ableitung und Erklärung von Ebrard als eine durchaus verfehlte und unzulässige bezeichnen. Da der alexandrinische griechische Uebersetzer die Worte 22, 2. לֶךְ־לְךָ אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה *πορεύθητι εἰς τὴν γῆν τὴν ὑψαλὴν* übersetzt hat, so meint Simonis, dafs מֹרִיָּה das Particip des Femininums vom Masculinum מֹרֶה von dem Stamme מָרָה oder מוּר sei und die Bedeutung: *elatus est* habe. Allein in dieser Bedeutung kommen מָרָה und מוּר nie vor. Denn das erstere bezeichnet: *widerspenstig sein*, und das zweite, welches in Cal nicht vorkommt, heifst in Hiphal: *verwechseln, vertauschen*. Da מָרוֹם, von רוּם *sich erheben, hoch, erhaben sein, Höhe* bedeutet, so ist wohl kaum daran zu zweifeln, dafs der griechische Uebersetzer für הַמֹּרִיָּה falsch הַמָּרוֹם gelesen hat. Durch falsches Lesen ist

auch sonst oft ו mit י (Jos. 30, 32; 2 Kön. 8, 17; 2 Sam. 13, 13) und ה mit ם (Jos. 30, 32; 2 Kön. 8, 17; 2 Sam. 13, 13) verwechselt worden.

Ein zweites Nomen compositum, welches beweist, dafs der Name יְהוָה schon vor Moses den Hebräern bekannt gewesen ist, ist der Name der Mutter Moses, welche 2 Mos. 6, 20 und 4 Mos. 26, 59 יוֹכֶבֶד genannt wird. Dafs dieser Name aus כָּבֵד = כָּבוֹד *Ehre, Ruhm* und dem aus יְהוָה abgekürzten יו (wie in יוֹאָב *Jehova ist Vater*, יוֹאָח, *Jehova ist Helfer, eig. Bruder*, יוֹאָחָז, *Jehova ist Erhalter*, יוֹאָשׁ, *Jehova ist Schenker*, יוֹזָבָד *Jehova ist Schenker*, יוֹזָכָר, *Jehova ist Rühmlicher*, יוֹחָנָן, *Jehova ist Gütiger*, יוֹיָדָע, *Jehova ist Erkenner*, יוֹיָכִין, *Jehova ist Besteller*, יוֹיָקִים, *Jehova ist Einsetzer*, יוֹנָתָן, *Jehova ist Geber*, יוֹצָדָק, *Jehova ist Gerechter*, יוֹשָׁפָט, *Jehova ist Richter*, u. and.,) zusammengesetzt und *Jehova ist Ruhm*, zu erklären ist, unterliegt keinem Zweifel. Dafs dieser Name erst nach der Zeit, als Moses die Sendung zur Befreiung der Israeliten aus der ägyptischen Sclaverei erhalten hatte, seiner Mutter ertheilt und der frühere in diesen verändert worden sei, ist durchaus unwahrscheinlich und kann durch keinen genügenden Grund auch nur wahrscheinlich gemacht werden (2). Der Name des Dieners und Nachfolgers Moses und Heerführers der Israeliten יְהוֹשֻׁעַ *Gott ist Hülfe*, unser *Gotthilf*, 2 Mos. 17, 9; 24, 13 kann nicht, wie wohl geschehen ist, zum Beweise der Kenntnifs des Namens יְהוָה vor Moses angeführt werden, weil 4 Mos. 13, 16 berichtet wird, dafs Moses seinen früheren Namen הוֹשֵׁעַ, *Rettung, Hülfe*, in

(2) Bei dem Namen der Mutter Moses יוֹכֶבֶד weifs sich Ebrard nicht anders als durch die Behauptung zu helfen, dafs die Vermuthung nahe liege, dafs dieser Name wohl erst ein späteres Cognomentum sein möchte. Allein diese Behauptung ist durchaus unzulässig, da sich, wie bemerkt, gar kein Grund angeben läfst, weswegen die Mutter Moses erst nach seiner Sendung und im hohen Alter diesen Namen erhalten hat. Denn als Moses die Sendung am Horeb erhielt, wo ihm der Name יְהוָה bekannt gemacht sein soll (2 Mos. 3, 14), war er schon 80 Jahre alt. Es ist aber höchst wahrscheinlich, dafs um diese Zeit die Mutter Moses schon todt war.

יְהוֹשֻׁעַ verändert habe. Da wir in den Namen מֹרִיָּה schon den Namen יְהוָה nachgewiesen haben, so können wir der Behauptung Ewald's in seinem *ausführl. Lehrb. der hebr. Sprache*, fünfte Ausg., §. 70, S. 520, dafs der Name der Mutter Moses Jokhebed die erste Spur von der Verehrung dieses Gottes enthalte, nicht beistimmen. Ob der 1 Chron. 2, 25 vorkommende אֲחִיָּה *Bruder* d. i. Freund *Jehovas*, der sechste Nachkomme Judas, und V. 32 יוֹנָתָן s. v. a. יְהוֹנָתָן *Jehova* ist *Geber* in oder zur Zeit Moses gelebt haben, ist zweifelhaft.

Was nun das seltene Vorkommen der mit יְהוָה zusammengesetzten Namen in den Zeiten vor Moses Sendung, bei welcher er nach vielen neueren Gelehrten denselben zuerst kennen gelernt haben soll, betrifft, so kann dieses beim ersten Blick sehr auffallend erscheinen, zumal, wenn man auf die in späteren Zeiten, insbesondere von David an, oft vorkommenden Namen, die am Anfange oder am Ende des Wortes mit יְהוָה zusammengesetzt sind, Rücksicht nimmt. Bei näherer Betrachtung der Sache aber verliert dieser Umstand das Auffallende. Wir haben nämlich oben gezeigt, dafs der heilige Gottesname יְהוָה der eigentlich theokratische Name für Gott sei, und eine enge Beziehung zum Volke Israel und den demselben gegebenen Gesetzen und Verheifsungen habe. Da nun erst von Moses Berufung und Sendung an die Thätigkeit Jehovas als Gott Israels durch die wunderbare Befreiung aus Aegypten, durch die Gesetzgebung auf Sinai, durch die wunderbare Führung und Erhaltung in der arabischen Wüste und durch die wunderbare Hülfe bei der Eroberung des Ost- und West-Jordanlandes auf eine vollkommenere Weise hervortritt und Jehova sich als derjenige erweist, der die den Vätern gegebenen Verheifsungen erfüllt, so erhielt der Name יְהוָה als des ewigen und unveränderlichen, des einen wahren und heiligen Gottes erst eine tiefere Bedeutung, als er in früheren Zeiten in Israel gehabt hatte. Dafs Gott der *unveränderliche* sei und den Namen יְהוָה im vollen

Sinne verdiene, wurde durch die Erfüllung der Verheifsungen Israel jetzt erst recht klar. Der Name יְהֹוָה des Ewigen und Unveränderlichen hatte von Moses Sendung erst seinen eigentlichen Inhalt erhalten. Wenn wir nun die mit יְהֹוָה zusammengesetzten Namen in der Richterperiode noch selten finden, so liegt der Grund darin, dafs in dieser Zeit Israel öfters zum grofsen Theile von Jehova abfiel und sich dem Götzendienste hingab. Hierzu kommen die öfteren feindlichen Einfälle und die nicht selten vieljährige Unterdrückung durch fremde Völker. Die Richterperiode war zum grofsen Theile eine Zeit der Verwirrung und Unruhe, und daher wenig geeignet, die Idee der Theokratie lebendig zu erhalten. Ganz anders gestalteten sich die Sachen unter des letzten grofsen Richters Samuels und vornehmlich unter Davids segensreicher Regierung. Der Richter und Prophet Samuel suchte mit aller Kraft seines Geistes die Angelegenheiten Israels zu ordnen und durch seine Prophetenschulen und durch die kräftige Handhabung seines Richteramtes für Israels Wohl zu wirken und Religion und Sittlichkeit zu fördern. Am segensreichsten wirkte aber der grofse und siegreiche König David durch seine weisen Einrichtungen des Cultus und seine herrlichen, erhabenen religiösen und begeisternden Lieder. Die feierliche Abhaltung des Cultus an den Sabbathen und Festen und das Absingen der von ihm verfafsten religiösen Lieder unter Begleitung der Instrumentalmusik mufste mächtig auf die religiösen Gesinnungen der Israeliten einwirken und dieselben mit Ehrfurcht und Liebe gegen Jehova, den mächtigen Schutzgott, erfüllen. Keiner, der sich im Geiste in die zahlreiche Versammlung der frommen Jehova-Verehrer versetzt, welche an den hohen Festen zu Jerusalem versammelt waren und Jehova als den allmächtigen, allwissenden, gerechten, heiligen, gütigen, barmherzigen und grofsen Wohlthäter des Volkes in herrlichen Gesängen preisen hörten, wird den segensreichen Einflufs auf das empfängliche Gemüth der Israeliten verkennen. In den Lob- und

Dank- und Bittgesängen und in den Schilderungen dessen, was Jehova für Israel in früheren Zeiten gethan, bleibt keine göttliche Eigenschaft unberührt. Wie mächtig der religiöse Cultus auf die Israeliten eingewirkt hat, zeigen deutlich diejenigen Lieder, worin der Verfasser seine Sehnsucht ausspricht, dafs Gott ihn wieder in der Versammlung der frommen Gläubigen erscheinen lassen möge. Ps. 27, 4 heifst es daher : »Eins bat ich von Jehova, darnach trachte ich, — zu wohnen in Jehova's Haus all' meine Lebenstage, — zu schauen Jehova's Wonne und zu besuchen seinen Tempel«; Ps. 26, 8 : »Ich liebe, o Jehova, deines Hauses Wohnung, — den Wohnsitz deiner Herrlichkeit«; Ps. 61, 3. 5 : »Vom Landes Ende ruf' ich hin zu dir, — dieweil mein Herz verschmachtet; — zu hohen Felsen führe mich«, . . . »Herbergen möchte ich in deinem Zelte ewig, — mich flüchten unter deiner Flügel Schirm«; Ps. 84, 2 ff. : »Wie liebenswerth sind deine Wohnungen (Tempel), — Jehova, Gott der Heerschaaren! — Es sehnet sich, es schmachtet meine Seele — nach den Vorhöfen, die Jehova heilig sind; — es rufet laut mein Herz, so wie mein Leib — hin zum lebendigen Gott . . . Heil denen, die in deinem Hause wohnen; — sie dürfen noch dich loben! — O Heil den Menschen, deren Schutz du bist, — in deren Herz die Zionsstrafsen sind; . . . sie gehen hin von Kraft zu Kraft, bis man erscheint vor Gott auf Zion. — Denn besser ist als tausend sonst, *ein* Tag in deinen Vorhöfen; — viel lieber steh' ich an des Gotteshauses Schwellen, — als dafs ich in der Frevler Zelten weile.« Der auf diese Weise erweckte und belebte theokratische Sinn des Volkes mufste nothwendig die Idee des einen wahren Gottes Jehova, des Ewigen und Unveränderlichen, lebendig erhalten, und die Israeliten dahin führen, dafs sie bei der Namengebung gern den Namen יְהוָֹה als den mächtigen Schutzgott Israels mit in den Namen aufnahmen und dadurch ihre Ehrfurcht und Liebe gegen denselben zu erkennen gaben. Hieraus begreift man nun, dafs insbesondere von David an die mit

יְהוָֹה zusammengesetzten Namen häufig werden mufsten. In diesen Namen lag zugleich ein mächtiger Antrieb, bei dem Volke das Andenken und die Erkenntnifs des einen wahren Gottes zu erhalten und den Götzendienst fern zu halten. In Judäa, deren Bewohner zum grofsen Theile an den jährlichen Festen zu Jerusalem erschienen und dadurch eine stete religiöse Erneuerung und Kräftigung erhielten, konnte daher der Götzendienst auch nie so allgemein werden, wie in dem Zehnstämmereich, dessen Bewohnern die Wallfahrten zu den religiösen Festen untersagt waren. Es ist wohl kaum daran zu zweifeln, dafs die Eltern, welche treue Verehrer Jehovas, des einen, ewigen und unveränderlichen Gottes waren, häufig mit dem Namen יְהוָֹה zusammengesetzte Namen wählten, um dadurch ihren Glauben an denselben an den Tag zu legen und ihre Kinder in der Anhänglichkeit und der treuen Verehrung Jehovas zu erhalten. Oft mag auch der zu verschiedenen Zeiten selbst im Reiche Juda wieder auftauchende Götzendienst die Ursache gewesen sein, ihren Kindern mit den Namen יְהוָֹה zusammengesetzte Namen zu geben, um diese von dem Götzendienste zurückzuschrecken. — Nach allem diesem kann es nun nicht mehr auffallend erscheinen, dafs der heilige Gottesname יְהוָֹה, der vor Moses und in der Richterperiode sich noch selten in den zusammengesetzten Namen findet, von Samuel an in denselben erst häufig wird. Dafs man vor Moses gern den allgemeinen und niedern Gottesnamen אֵל, welches Gott als den Mächtigen bezeichnet, wählte, beweisen die Namen מְתוּשָׁאֵל *Mann Gottes* 1 Mos. 4, 18; מַהֲלַלְאֵל *Ruhm Gottes* 5, 12 (אֲבִימָאֵל welches wohl Vater, Begründer des Stammes Mael bezeichnet 10, 28 [1 Chron. 1, 22] ein Nachkomme Joktans); אֱלִיעֶזֶר *Gott ist die Hülfe* 15, 2; בְּתוּאֵל *Tochter (Bewohnerschaft) Gottes* 24, 15; אַדְבְּאֵל *Wunder Gottes* (von أدب *Wunder*) ein Sohn Ismaels 25, 13; רְעוּאֵל *Freund Gottes* 36, 10; אֱלִיפָז *Gott des Goldes* (Gesenius: dessen *Stärke Gott* ist)

36, 15; מְהֵיטַבְאֵל *Gott ist Wohlthäter* oder thut Gutes 36, 39; מַגְדִּיאֵל *Adel* (Gesenius *Fürst*) *Gottes* 36, 43; יִשְׂרָאֵל *Gotteskämpfer*; יִשְׁמָעֵאל *Gotterhörter*, oder der *Mächtige ist Erhörer* 1 Mos. 16, 15; 25, 12—18; פְּנוּאֵל *Angesicht Gottes* (eine Stadt im Ostjordanlande) 1 Mos. 32, 32. In der mosaischen Zeit kommen vor: עַמִּיאֵל *Volk Gottes* 4 Mos. 13, 12, wofür 2 Sam. 11, 3 אֱלִיעָם *Gott des Volkes* steht; פְּדַהְאֵל *Gott erlöst, ist Erlöser* 4 Mos. 34, 28; ferner Mischael, Elzaphan, Ussiel, Eleazar 3 Mos. 10; Elizur, Schelumiel, Eliab, Elischama, Gamliel, Pagiel, Eliasab, Deguel 4 Mos. 1; Nathaniel, Eliab u. a. 4 Mos. 2; צוּרִישַׁדַּי *Fels des Allmächtigen*, d. i. der im Allmächtigen Schutz sucht, wie *Διοκράτης* 4 Mos. 1, 6; 2, 12; und עַמִּישַׁדַּי *Volk des Allmächtigen* 4 Mos. 2, 12. Seltener dient צוּר als göttlicher Name, wie פְּדָהצוּר *der Fels* (*Gott*) *ist Erlöser* 4 Mos. 1, 10. Wenn es diese Namen auch nicht zweifelhaft lassen, dafs zu Moses Zeit die mit אֵל zusammengesetzten Eigennamen die gewöhnlichen waren, so ist es nach dem Gesagten doch falsch, dafs, wie Ebrard behauptet, vor Moses Zeit kein mit Jehova gebildeter Eigenname vorkomme. Dafs der Gottesname אֱלֹהִים ein älterer Name sei, als der Name יְהוָה, wie viele neuere Gelehrte behauptet haben, ist nach dem Gesagten eine willkürliche und nicht zu erweisende Annahme.

Diese sind die Hauptgründe, welche sich für das Vorhandensein des Namens יְהוָה bei den Hebräern in den Zeiten vor Moses anführen lassen. Sie sind aber von der Art, dafs die Meinung mehrerer Gelehrten, die wir unten namentlich angeben werden, dafs der Name *Jehova* erst durch Moses, nach Einigen erst in der Davidischen Zeit, den Hebräern bekannt geworden sei, durchaus verworfen werden mufs. Die Beweiskraft der bezeichneten Gründe haben dann auch viele Gelehrte anerkannt und sie haben bei denselben die Ueberzeugung hervorgebracht, dafs der Name Jehova schon lange vor Moses den Hebräern bekannt gewesen sei.

---

§. 5.

Widerlegung der Gründe, wodurch die Kenntnifs des Namens Jehova bei den Hebräern in den Zeiten vor Moses bestritten wird.

Da mehrere wichtige Gründe, wie wir früher gesehen, vorhanden sind, welche beweisen, dafs der heilige Gottesname יְהֹוָה vor Moses den Hebräern bekannt gewesen ist, so kann es beim ersten Blick auffallend erscheinen, wie man noch das Vorhandensein in der vormosaischen Zeit bestreiten könne. Allein wenn man erwägt, dafs selbst ausgezeichnete Gelehrte der älteren und neueren Zeit dieser Meinung zugethan sind, so wird man, ohne selbst den Grund oder die Gründe für die Meinung zu kennen, zu der gegründeten Vermuthung geführt, dafs doch ein oder anderer, wenn auch nur scheinbarer Grund vorhanden sein müsse, welcher sie zu dieser Ansicht geführt habe. Und dieses ist dann auch wirklich der Fall. Es findet sich nämlich eine Stelle im zweiten Buche Moses, wo Moses zu lehren scheint, dafs der Name *Jehova* vor ihm den Hebräern nicht bekannt und ein anderer zur Bezeichnung des wahren Gottes in Gebrauch gewesen sei. Es ist nämlich die Stelle 2 Mos. 6, 3, wo Gott (אֱלֹהִים) zu Moses sagt, dafs er dem Abraham, Isaak und Jakob als Gott der Allmächtige (אֵל שַׁדַּי) erschienen, dafs ihnen aber der Name יְהֹוָה unbekannt gewesen sei. Bei den älteren Gelehrten ist es hauptsächlich nur diese Stelle, wodurch sie sich zu der Meinung haben führen lassen, dafs vor Moses der Name *Jehova* den Hebräern nicht bekannt gewesen sei und dafs der Gebrauch des Namens in der Genesis aus einer historischen prolepsis oder Anticipation erklärt werden müsse. Einige unter den neueren Gelehrten haben noch einen oder andern Grund hinzugefügt. Der Hauptgrund bei diesen liegt in der An-

sicht, dafs die alten Hebräer Polytheisten gewesen seien und erst nach und nach zu der Erkenntnifs des einen wahren Gottes gelangt seien. Da nun der Name יְהוָה Gott als den ewigen, unveränderlichen und absoluten bezeichne, so könne derselbe, da er zu *abstract* (1) sei, bei den alten Hebräern nicht vorhanden gewesen sein. Eine Bestätigung dieser Ansicht glaubte man zu finden in dem Gottesnamen אֱלֹהִים, welcher als Pluralnomen auch Götter bezeichnet, und in dem Umstande, dafs die mit Jehova zusammengesetzten Namen in der Genesis sehr selten sind und dieser sich auch bei heidnischen Völkern finde und von diesen zu den Hebräern gekommen sein könne. So schreibt X. Frz. Schwind: »Ueber die ältesten heiligen Semitischen Denkmäler, eine Abhandlung unserer theologischen Routine entgegen, Strasb. 1792, S. 18« in der Erklärung von 1 Mos. 1 f.: »Die verschiedene Benennung Gottes bald durch אלהים, bald durch יהוה אלהים, bald durch יהוה allein, zeigt dem philosophischen Forscher die Fortschritte des menschlichen Geistes von Vielgöttern zu einem Obergotte, und von diesem zu einem einzigen allmächtigen Schöpfer und Regierer der Welt.« Die zuletzt angeführten Gründe sind aber von geringer Bedeutung und bereits oben im Wesentlichen schon widerlegt. Der Hauptgrund bleibt immer die oben angeführte Stelle. Bevor wir die Gelehrten, welche eine Einführung des Namens יְהוָה bei den Hebräern durch

---

(1) »Man hat schon längst bemerkt«, schreibt Wilh. Vatke a. a. O. S. 46, »dafs eine so abstracte Bezeichnung (das reine abstracte Sein) sich zum Namen eines Nationalgottes nicht schicke, und hier um so weniger, da den Hebräern der reine oder speculative Begriff des Seins unbekannt war« (?). In demselben Sinne sagt de Wette in der Kritik der israelit. Gesch. S. 182: »Der Gott der Hebräer ist ein individueller Gott, erst durch die späteren Propheten und Dichter hat er jene philosophische Allgemeinheit erhalten, die den Uebergang vom Hebräismus zum Christenthume bezeichnet.« Auch Bellermann und v. Bohlen a. a. O. S. CIII nehmen an, dafs der Name für die vormosaischen und mosaischen Zeiten zu abstract sei und der späteren Zeit angehöre.

Moses oder nach ihm annehmen, namentlich anführen und den aus der bezeichneten Stelle entnommenen Grund als nichtig erweisen, wollen wir dieselbe im Zusammenhang anführen. Nachdem Moses im Vorhergehenden erzählt hat, dafs er in Folge des Befehles Jehovas zu Pharao gegangen sei und von diesem die Entlassung der Israeliten zu einer Festfeier in der Wüste verlangt habe, von demselben aber abgewiesen und der Druck der Israeliten auf Befehl Pharaos noch vergröfsert worden sei, nachdem er ferner berichtet hat, dafs auch die Vorsteher der Israeliten mit ihrer an Pharao gestellten Bitte um Erleichterung der schweren Arbeit abgewiesen seien und diese darauf Moses und Aaron darüber Vorwürfe gemacht hätten, dafs sie ihnen den Hafs Pharaos zugezogen, erzählt er im Folgenden, dafs Jehova, nachdem er ihm vorgestellt, warum er Israel so übel behandele und ihn gesandt habe, zu ihm geredet habe 6, 1—8: »Nun sollst du sehen, was ich an Pharao thun will, durch eine starke Hand soll er sie ziehen lassen, durch eine starke Hand soll er sie wegtreiben aus seinem Lande. Und Gott (אֱלֹהִים) redete zu Moses, und sprach zu ihm: ich bin Jehova. Und ich erschien Abraham, Isaak und Jakob als Gott der Allmächtige (בְּאֵל שַׁדָּי), aber nach meinem Namen Jehova bin ich ihnen nicht bekannt geworden (שְׁמִי יְהוָה לֹא נוֹדַעְתִּי לָהֶם) (2). Und ich habe meinen Bund mit ihnen geschlossen, ihnen das Land Canaan zu geben, das Land ihrer Pilgerschaft, worin sie als Fremdlinge sich aufhielten. Und ich habe die Wehklage der Söhne Israels gehört, welche die Aegypter zu arbeiten

(2) Ungenau hat der alexandrinische griechische Uebersetzer באל שדי durch *θεὸς ὢν αὐτῶν* und שְׁמִי יְהוָה לֹא נוֹדַעְתִּי לָהֶם durch *τὸ ὄνομά μου Κύριος οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς* wiedergegeben. Der h. Basilius hat lib. I adversus Eunomium Nr. 13, wo er diese Stelle citirt, das Wort *Κύριος* weggelassen. Die Ursache ist wohl, weil *Κύριος* oft in der Genesis von Gott gebraucht wird und daher den Vätern bekannt sein mufste.

zwingen, und ich gedenke meines Bundes. Darum sprich zu den Söhnen Israels : ich bin Jehova (אֲנִי יְהוָֹה), und ich will euch wegführen vom Dienst Aegyptens, und will euch erlösen mit ausgestrecktem Arme und mit grofsen Gerichten, und ich will euch annehmen zu meinem Volke, und will euer Gott sein (לָכֶם לֵאלֹהִים), und ihr sollt wissen, dafs ich es bin, Jehova, euer Gott, der euch wegführet vom Dienst Aegyptens. Und ich will euch in das Land bringen, über welches ich meine Hand erhoben, Abraham, Isaak und Jakob zu geben, und will es euch geben zur Besitzung, ich Jehova.«

Zu denjenigen, welche dafür halten, dafs in dieser Stelle gesagt werde, dafs der Name יְהוָֹה dem Moses zuerst von Gott bekannt gemacht und durch denselben bei den Israeliten eingeführt sei, gehören unter den älteren Kirchenschriftstellern : Theodoret in der Quaest. XV in Exod., wo er schreibt : *ὁ γὰρ πατριάρχαις οὐκ ἐδήλωσεν ὄνομα, τοῦτο αὐτῷ δῆλον ἐποίησεν· ἔφη γὰρ πρὸς αὐτὸν (Μωϋσῆν), ἐγὼ εἰμὶ ὁ ὤν*; der h. Basilius lib. I *adversus Eunomium* Nr. 13, Tom. 2, p. 318 ed. Paris 1839, d. h. Cyrillus von Alexandrien, Diodorus von Tarsus, Procopius, Gregor der Grofse lib. II, homil. IV in Ezechielem Nr. 12, Tom. I, p. 1348 ed. Paris 1705, welchen gefolgt sind : Abulensis, Leon. Marius in dem Comment. zu 2 Mos. 6, 3 (Moses vero, schreibt er, dum postmodum scripsit, nomen יהוה nominibus illis [אֲדֹנָי et אֵל] substituit), Steuchus, Nierenberg, Ludw. Cappellus de nomine tetragrammato am Ende seiner critic. sacr. p. 666, und in dessen Vertheidigung wider Gataker, ebendaselbst, Cornel. a Lapide zu 2 Mos. 6, 3, Clericus zu 2 Mos. 6, 3, Tirinus zu 2 Mos. 6, 3, J. Heinr. Dan. Moldenhawer zu 2 Mos. 6, 3, I, 467, Hezel zu 2 Mos. 6, 3. Peter v. Bohlen, Riegler, Prof. am Lyceum zu Bamberg (s. dessen *historische*, *theologische*, *kirchen- und staatsrechtliche Denkwürdigkeiten*, Th. I, Heft 1, S. 69, jedoch giebt er S. 71 daselbst zu, dafs 2 Mos. 6, 3 nicht von

dem blofsem Namen, sondern auch von der Bedeutung des Namens die Rede sein könne), Vatke a. a. O. S. 675, Aug. Ebrard a. a. O., Dr. D. Haneberg zu der Recension von Herbst *Einleit.* in d. a. T. in dem Münchener Archiv für theologische Literatur, Jahrg. 1843, S. 148, wo er schreibt : »Die Stelle 2 Mos. 6, 3 bleibt immer der Beweis, dafs der Name יהוה erst durch Moses bekannt wurde. Wenn ferner nichts natürlicher ist, als dafs Moses für die Genesis Quellen benutzt habe, so läfst sich leicht erwarten, dafs solche Quellennotizen, die er unverändert aufnahm, den Namen Jehova nicht enthalten können; wo er Quellen überarbeitete (durch Abkürzung, Anordnung), können wir den Namen Jehova erwarten, finden es aber angemessen, dafs ihm beim ersten Eintreten der bekanntere Name Elohim beigefügt werde. Die weiteren Consequenzen verstehen sich von selbst. Welte entgegnet : Dieser Wechsel sei durch die Bedeutung dieser Gottesnamen zu erklären, indem *Jehova* stehe, wo Gott in seinem Verhältnisse zum auserwählten Volke, Elohim hingegen, wo er als Schöpfer, also mehr in kosmischem Verhältnisse auftrete. Diese Erklärung, in welcher der Verf. angesehene protestantische Vorgänger hat, kann sich nur mit äufserst spitzfindiger Interpretation solcher Stellen halten, wo Elohim als Gott des auserwählten Namens auftritt, und solche Stellen giebt es nicht wenige« (3). Joh. David Michaelis in der

---

(3) Dafs der Name Jehova, nach älterer Form *Jahweh*, den alten Patriarchen unbekannt gewesen sei und dafs dieses 2 Mos. 6, 2 f. ausdrücklich versichert werde, behauptet auch noch Daniel Haneberg in seinem Werke : »Versuch einer Geschichte der biblischen Offenbarung als Einleitung in's alte und neue Testament, Regensburg 1850«, auch S. 35 f., wo er Kap. 3 von der »Offenbarung am Dornbusch und der Sendung Moses«, handelt. »Eine neue That Gottes«, schreibt er daselbst, »wird verheifsen, das israelitische Volk soll aus Aegypten befreit und in das Land Canaan geführt werden. In der Ankündigung dieser That offenbart sich Gott, wie in der Ausführung derselben in doppelter Art. Er giebt sich einerseits zu erkennen als persönliches, über alle Welt-

deutschen Uebersetzung des alten Testaments mit Anmerkungen für Ungelehrte, Göttingen und Gotha 1771, Th. 3 läfst es unentschieden, ob Moses hier von der Einführung des

---

macht gewaltiges Wesen, andererseits als ein Wesen, dessen Wirkung in bestimmter Ordnung sich am Ereignisse der Menschengeschichte anschliefst. Auf der einen Seite giebt sich etwas von dem Wesen Gottes an und für sich, von seinen Eigenschaften ohne alle Rücksicht auf Zeit und Raum, auf der andern von seinem Leben in und mit der Menschheit kund. Beides vereinigt sich in zwei Namen, welche bei dieser Gelegenheit dem Moses vertraut wurden und die dem Volke kund werden müssen. Gott nennt sich: »Ich bin, der ich bin« (Ehjeh). Wenn also von ihm geredet wird, mufs er genannt werden: „Er ist, der da ist" (*jihgeh* oder nach der älteren Form *jahweh*). Jener Name, welchen man häufig, freilich irriger Weise, Jehova ausspricht, welcher aber Jahweh oder Jahu lautet und so viel heifst, als: „Er ist", ist der Ausdruck einer geförderten Gotteserkenntnifs. Er war nach ausdrücklicher Versicherung Gottes (Exod. 6, 2 f.) den alten Patriarchen unbekannt. Durch ihn ist der Glaube an das persönliche Leben Gottes im Gegensatz zum trostlosen Wahne der Heiden nicht nur an die Spitze aller Religionswahrheiten gesetzt, sondern auf die einfachste Weise in's Leben eingeführt. Dieses Wesen, welches sich damit bestimmt, dafs es sagt (Exod. 3, 14): „Ich bin, der ich bin", denkt nicht blofs und redet von sich in persönlicher Lebendigkeit, er fafst sich vollkommen selbst, ist aus und durch sich selbst und trägt alle Macht des Daseins in sich.

»Die Grundlehre der göttlichen Offenbarung konnte nicht sprechender und zugleich kürzer ausgedrückt werden, und das spätere, durch pharisäische Ueberfrömmigkeit und windige Deutelei verkümmerte Judenthum ist schon einzig dadurch gekennzeichnet, dafs es diesen Gottesnamen zu einem Geheimnamen verwendete und dafür im gewöhnlichen Gebrauche den Namen: „Herr«, oder Elohim (Gott) geltend machte. Das einfache Bekenntnifs der persönlichen Lebendigkeit Gottes ist mit einer Benennung vertauscht, die lediglich den Begriff der Gewalt und möglicher Weise die Vorstellung einer zersplitterten Gottesmacht über der sinnlichen Natur in sich trägt.

»Freilich bedürfte die Vorstellung von dem Einen persönlich lebendigen Gott einer Füllung, um erfafst zu werden; darum geht ihr in einem zweiten Namen die Hinweisung auf bestimmte Thatsachen der Offenbarung zur Seite. Derselbe, welcher sich nennt: *»Ich bin, der ich bin"* (Exod. 3, 14) und damit hinaufweist über alle Zeit und alle zeitliche Wesen, will zugleich genannt sein: *der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs* (das. V. 15). Bestimmte Einwirkungen auf die Menschenwelt sollten also das in sich unabhängige, schrankenlose Wesen

Namens יְהֹוָה handele. Denn daselbst Th. 3, S. 17 f. schreibt er in der Anmerkung : »Aus dem Inhalte dieses Verses scheint zu folgen, daſs der Name Jehova vor Moses Zeit nicht bekannt gewesen sei. Dann steht es gar nicht entgegen, daſs Moses ihn in seinem ersten Buche öfters gebraucht : denn er kann ja den wahren Gott, von dem er redet, mit einem Namen benennen, welchen er damals noch nicht hatte, so gut, als ich in der deutschen Uebersetzung des ersten Buches Mose das Wort *Gott* habe gebrauchen können, ohne deshalb zu glauben, daſs man zur Zeit schon das deutsche Wort *Gott* gehabt hat. Das aber macht eine wahre Schwierigkeit, daſs Abraham nicht selten Gott mit dem Namen *Jehova* anredet. Moses selbst konnte diesen Namen in seiner Geschichte gebrauchen, wie er wollte, allein es scheint, er durfte ihn nicht Abraham in den Mund legen, wenn er vor jener Zeit gar nicht bekannt gewesen war. Ich weiſs nicht gewiſs, wie dieser Zweifel zu lösen ist. Vielleicht aber will Gott in unserem Verse nicht leugnen, daſs der Name Jehova vorhin unter Menschen bekannt und üblich gewesen sei, sondern bloſs, daſs er sich in seinen Erscheinungen so genannt habe. Abraham redete ihn an : Jehova! allein er sagte zu Abraham : ich bin Gott der Allerhöchste!« 1 Mos. 17, 1.

Hingegen viele ältere und neuere Gelehrte leugnen, daſs 2 Mos. 6, 3 von der Einführung des Namens יְהֹוָה

---

in einer freiwilligen Erscheinung in der Zeit kenntlich machen. Durch die Benennung : »Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs« wird die Religion nach Einer Seite hin durch Geschichte begrenzt und bestimmt; die Thatsachen einzelner Offenbarungen sollen sich in der Erinnerung der Gläubigen wie einzelne Strahlen einer Gotteserkenntniſs sammeln. Freilich, je mehr sie sich sammeln, desto dringender weisen sie auf der anderen Seite den Menschen zu Dem selbst hin, welcher sich durch keine Offenbarung in der Zeit erschöpft, indem er sich bezeichnen kann : Ich bin, der ich bin. Je mehr ich Einzelheiten seines freien Thuns in der Welt weiſs, desto mehr muſs es mich reizen, seinem über alle Welt erhabenen Wesen nahe zu kommen.«

bei den Hebräern durch Moses die Rede sei. Zu diesen gehören Cajetan, Lyranus, Sixtus von Siena in der Biblioth. sanct. lib. II, p. 76 ed. Paris 1610, Tostatus, Eugabinus zu 2 Mos. 6, 3, P. Sonciet, ein Mitglied der Gesellschaft Jesu, in dem Werke : Recueil des dissertations critiques sur les endroits difficiles de l'Ecriture s. Paris 1715, Jac. Bonfrerius zu 2 Mos. 6, 3, Rupertus, Calvinus, Burgensis, Lippomannus, Amama bei Reland in dem Werke : decas exercitationum p. 166, Christ. Aug. Crusius in der »Abhandlung von der wahren Bedeutung des Namens Jehovah«, Leipzig 1769, §. 19, S. 39 ff., Calmet zu 2 Mos. 6, 3, Jos. Heinr. Michaelis in bibl. hebr. zu 2 Mos. 6, 3, Dathe a. a. O. zu 2 Mos. 6, 3, Rosenmüller in den Schol. zu 2 Mos. 6, 3, Joh. Jahn in der Einleit. a. a. O., Lefs, Eichhorn, Joh. Phil. Gabler in Eichhorn's *Urgeschichte*, Th. 2, Bd. I, Altdorf und Nürnberg 1792, S. 11 f., Dereser zu 2 Mos. 6, 3, Allioli zu 2 Mos. 6, 3, Nitzsch in der Abhandlung : *über den Religionsbegriff der Alten*, in den Studien und Kritiken, I, 3, S. 541, Hengstenberg a. a. O. S. 262 ff., Moriz Drechsler in dem Werke : *die Einheit und Aechtheit der Genesis*, Hamb. 1836, S. 48 f., Bened. Welte in dem Werke : *Nachmosaisches im Pentateuch*, Karlsruhe und Freiburg 1841, S. 91 ff., und unter den Juden : Rab. Jehuda Hallevi in dem Buche : Kusari (סֵפֶר הַכּוּזָרִי), Rab. Saadias hag-Gaon, Aharon Ben Elias, ein Koräer aus Nicomedien in dem Buche : עֵץ חַיִּים *Baum des Lebens*, Kap. 74 nach der Ausgabe von Delitzsch, Leipz. 1841, Rabb. Salomon Abenesra und Andere.

Es unterliegt zuvörderst keinem Zweifel, dafs derjenige, welcher die oben für die Kenntnifs und das Vorhandensein des heil. Gottesnamens יְהוָה bei den Hebräern vor Moses angegebenen Gründe sich vergegenwärtigt, zu der Annahme gedrängt wird, dafs die Stelle 2 Mos. 6, 3 gar nicht von der ersten Promulgation und *nominellen* Kundgebung desselben handele und einen anderen Sinn haben müsse, als

ihr diejenigen ertheilen, welche daraus entnehmen, dafs dieser Name von Gott zuerst bei der Sendung desselben bekannt gemacht und durch denselben bei den Israeliten eingeführt worden sei. Und dafs sich die Sache wirklich so verhalte, und darin von einer *thatsächlichen* Kundgebung Gottes als Jehova die Rede ist, wird selbst durch die Ausdrucksweise angedeutet. Denn Gott sagt nicht, dafs er seinen Namen יְהֹוָה dem Abraham, Isaak und Jakob nicht bekannt gemacht habe, sondern dafs er denselben als יְהֹוָה d. i. als derjenige, welcher er eigentlich (für Israel) sei, bekannt gewesen sei. Hierdurch wird offenbar auf die Bedeutung des Namens יְהֹוָה und seine Wirksamkeit für Israel hingewiesen, und gesagt, dafs er ihnen noch kein Jehova durch sein Thun und Wirken geworden sei. Gott will nämlich sagen: ich Jehova bin zwar dem Abraham, Isaak und Jakob erschienen, aber nur als Gott der Allmächtige (4) und nicht als solcher, der sich durch Thaten denselben bekannt gemacht hat, und den sie durch Erfahrung kennen gelernt haben als den *unveränderlichen* und *treuen.* Man kann den blofsen Namen von Jemanden kennen, ohne dafs uns die Person in ihrem Wirken und Leben näher bekannt ist. Bekannt wird uns eine Person erst dann im eigentlichen Sinne, wenn wir über deren Wirken und Leben näher belehrt werden. Hätte Jehova sagen wollen, dafs er den Erzvätern seinen Namen nicht bekannt gemacht habe und denselben selbst dem Namen nach unbekannt gewesen sei, so hätte er nicht לֹא נוֹדַעְתִּי *Ich bin nicht bekannt geworden* in Niphal, sondern לֹא הוֹדַעְתִּי *ich habe nicht angezeigt, belehrt,*

---

(4) Die Ursache, warum Jehova sagt, dafs er den Erzvätern als אֵל שַׁדַּי und nicht als אֱלֹהִים, welcher aufser יְהֹוָה der gewöhnliche Gottesname in der Genesis ist, erschienen sei, liegt in der zu bezeichneten Sache und in dem Umstande, dafs er sich selbst als אֵל שַׁדַּי 1 Mos. 17, 1; 35, 11 bezeichnet hatte. Durch den Namen El Schaddai wird deutlicher als durch אֱלֹהִים auf Gott als den einen wahren und allmächtigen hingewiesen.

bekannt gemacht, in Hiphil sagen müssen. Dafs die Schriftsteller des alten Testaments das *Erkennen* und *Bekanntwerden* von einem *Erkennen* und *Bekanntwerden* durch Handlungen, durch fühl- und sichtbares Wahrnehmen und durch Erfahrungen gebrauchen, beweisen mehrere Stellen. In dieser Bedeutung treffen wir יָדַע selbst in unserer Stelle 2 Mos. 6, 7 an. Hier sagt nämlich Jehova : »*Ihr sollet erkennen*« (וִידַעְתֶּם), d. i. ihr sollt durch meine Thaten erfahren, »*dafs ich Jehova euer Gott bin, der euch von den Lasten der Aegypter wegführt*« (5). Und nach V. 8 daselbst soll Israel daraus,

(5) Du Clot (la sainte Bible vengée des attaques de l'incredulité etc. Paris 1834) spricht sich fast auf dieselbe Art über 2 Mos. 6, 3 aus, wenn er T. 1, p. 457 schreibt : »Cela veut dire, que Dieu ne s'était pas manifesté à ces saints patriarches sous cette signification particulière; qu'il ne s'était pas fait connoître jusqu'alors *comme fidèle à remplir ses promesses* : c'est-à-dire, je n'ai pas encore rempli la promesse que je leur avois faite de retirer de l'Egypte leur postérité, et de lui donner la terre de Chanaan; c'est-à-dire ils ne m'ont regardé jusqu'à présent que comme capable, par mon pouvoir, de remplir les promesses que je leur avois faites; mais dans la suite je me ferai connoître à eux sous la relation de *Jehovah*, ou comme exécutant ce, que je leur avois promis. C'est ce qui est clairement expliqué dans les versets 4, 5, et 6 du chapitre 3 de l'Exode, où Dieu dit, entres autres choses, à Moïse : *Dites aux enfans d'Israël : Je suis Jehovah, c'est moi qui vous tirerai de la prison des Egyptiens*, etc. et au chapitre 7, v. 5 : *Les Egyptiens apprendront que je suis Jehovah, après que j'aurai étendu ma main sur l'Egypte, et que j'aurai retiré les enfans d'Israël* etc.«

Ebenso schreibt Bergier (Dictionaire de théologie etc., Paris 1838, u. d. W. Jéhovah) :

»Jusqu'au moment où Dieu daigna se révéler à Moïse, il s'étoit asser fait connoître aux patriarches comme Dieu tout-puissant, par le divers prodiges qu'il avoit opérés sous leurs yeux; mais il n'avait pas encore démontré par les évènements la certitude immuable de ses promesses. Or c'est ce que Dieu alloit faire, en délivrant son peuple de l'Egypte, comme il l'avoit promis à Abraham quatre cents auparavant. Ce qu'il dit à Moïse, Exod. c. 6, v. 2, peut donc signifier : »J'ai assez convaincu Abraham, Isaac et Jacob, que je suis le Dieu tout-puissant; mais je n'ai pas encore démontré, comme je vais le faire, que je suis le Dieu immuable, qui ne manque point à mes promesses«. La suite du passage paroit indiquer ce sens, comme l'a très-bien vu le cardinal Cajetan, qui donne cette explication«.

dafs er es nach Canaan in das dem Abraham, Isaak und Jakob verheifsene Land führe, wahrnehmen, dafs er Jehova sei. Das Erkennen ist hier offenbar ein Erkennen Jehovas in seiner Wirksamkeit und seinen Thaten für Israels Wohl. Deutlich ist auch die Stelle Jes. 45, 3—6, wo Cyrus aus dem, was Jehova Grofses ihm thun werde, erkennen soll, dafs er Jehova sei. »Ich will vor dir hergehen«, heifst es, »will die Höcker ebenen, will eherne Pforten sprengen und eiserne Riegel zerbrechen. Ich will dir tief verborgene Schätze schenken und versteckte Reichthümer (Babylons), auf dafs du erkennest, dafs ich Jehova bin (לְמַעַן תֵּדַע כִּי אֲנִי יְהֹוָה), der dich bei Namen gerufen, der Gott Israels. Um meines Knechtes Jakobs willen, und Israels, meines Auserwählten, rief ich dich bei deinem Namen, dir unbekannt. Ich bin Jehova und keiner mehr, aufser mir ist kein Gott, ich rüstete dich, ehe du mich kanntest. Dafs man *erkenne* (יֵדְעוּ d. i. dafs Alle aus den Grofsthaten und Ereignissen erkennen) vom Sonnenaufgang und vom Sonnenniedergang, dafs keiner aufser mir, ich bin Jehova und keiner mehr« (d. i. dafs keiner aufser Jehova der wahre Gott ist). Ezech. 6, 7 heifst es : »Die Krieger werden in eurer (Israels) Mitte fallen, und ihr *sollet erkennen* (יְדַעְתֶּם d. i. hierdurch die Erfahrung machen), dafs ich Jehova bin«. V. 13 das. : »Dann werdet ihr *erkennen* (erfahren), dafs ich Jehova bin (יִדַעְתֶּם כִּי־אֲנִי יְהוָֹה), wenn eure Todten mitten unter ihren Götzenbildern um ihre Altäre herum, auf allen Hügeln, auf allen Gipfeln der Berge, unter allen grünen Bäumen, unter allen dickbelaubten Terebinthen, an den Oertern, wo sie allen ihren Götzen wohlriechendes Rauchwerk geopfert hatten, liegen werden«. Vgl. Ezech. 7, 4. 9; 11, 10; Job 21, 19; Hos. 9, 7; Jes. 9, 8; Ps. 14, 4; Pred. 8, 7. Und יָדַע in Niphal 1 Mos. 41, 21; Sprüchw. 10, 9; Jer. 31, 19. Es unterliegt nach dem Gesagten keinem Zweifel, dafs das : als Jehova oder unter dem Namen Jehovas unbekannt sein so viel ist, als ihn in seinen Thaten und seiner Wirksamkeit noch nicht kennen gelernt haben,

und das : Jehova kennen lernen, so viel ist, als ihn in seiner Wirksamkeit und in seinen Thaten kennen lernen, sein Thun und Wirken erfahren. Von dem bloſsen Namen יְהוָה ist hier also gar keine Rede. Daſs es hier nicht auf den Namen als solchen ankommt, sondern auf die dadurch bezeichnete Sache, erhellet auch daraus, daſs dem in der Genesis durchaus gewöhnlichen אֱלֹהִים hier das im Wesentlichen gleichbedeutende אֵל־שַׁדָּי substituirt wird. Da ferner bei dem Gliede des Gegensatzes die Erwähnung des Namens ganz fehlt und es bloſs heiſst als אל שדי und nicht : nach meinem Namen El Schaddai, so leuchtet ein, daſs auch in dem anderen Gliede der Name nur als Träger der Wesenheit in Betracht kommt, daſs das שְׁמִי יְהוָה = ist dem בַּיהוָה *als Jehova.* Hävernik schreibt hierüber a. a. O. S. 40 : »Die Stelle Exod. 6, 3 ff. spricht allerdings von einem Fortschritt in der Gotteserkenntniſs, aber so, daſs Gott jetzt erst recht eigentlich bei der Gründung der Theokratie als Jehovah sich offenbarte. So konnte er sich früher den Patriarchen, auch wenn er ihnen den Namen mittheilte, nicht kund thun. Denn alles Frühere war ja Vorbereitung, Verheiſsung. Daſs Gott treu, unveränderlich sei, konnte sich aber erst wahrhaft zeigen bei der Erfüllung dieser Verheiſsungen, in der That, wo in die engere Gottesgemeinschaft das Bundesvolk eintrat, eine Offenbarung, die die früheren noch weit überragte (6). Jehovah ist also Gott in seiner herablassenden, erbarmenden, wie auch strafenden Gerechtigkeit und Liebe dem ganzen besonderen

---

(6) »Exod. 6, 3 steht nicht, daſs der Jehovah-Name erst von jetzt an promulgirt wurde, sondern es soll nur bezeichnet werden die Offenbarungsweise Gottes, wie er sich in jenem Gottesnamen ausprägt. Nach Exod. 3, 15. 16 ist Jehovah schon der Gott der Patriarchen. Der Sinn von Exod. 6 ist also : die vormosaische Zeit ist noch nicht im vollen Besitz des Namens Jehovah, d. h. ihre Offenbarungen Gottes sind erst vorbereitende; die volle Kraft des göttlichen Namens trat erst unter Moses ein, weil in dem Gesetz der Höhepunkt der göttlichen Offenbarung lag«.

Verhältnifs nach, in dem er zu dem Bundesvolke steht«. — Dafs diese Auffassung des Sinnes der Stelle 2 Mos. 6, 3 die richtige sei, wird durch folgende Bemerkungen noch deutlicher. Den Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob hatte Jehova die Verheifsung gegeben, dafs er mit ihnen einen Bund errichten und ihnen eine zahlreiche Nachkommenschaft und den Besitz von Canaan geben werde. 1 Mos. 12, 2. 3; 15, 18; 17, 2. 4–8. 19; 2 Mos. 6, 4. Die Erfüllung dieser Verheifsung hatten sie aber nicht erlebt und daher Jehova nicht als denjenigen kennen gelernt, der seine Verheifsung erfüllt und in der Erfüllung seiner Zusage sich als der unveränderliche und treue erweist. Erst durch die Erfüllung des Versprochenen erhielt der Name Jehova seine tiefere Bedeutung und seinen eigentlichen Inhalt für Israel. Zu den Zeiten jener Patriarchen war Jehova für sie der Allmächtige, der die Verheifsungen ertheilt und sie erfüllen *kann*, lange nach ihrem Tode wurde er der, der sie wirklich erfüllte und durch seine Thaten bewies, dafs er der unveränderliche und treue sei. Dafs der Name Jehova in enger Beziehung zu der Erfüllung seiner den Patriarchen gegebenen Verheifsungen stehe, beweiset nicht nur deutlich die Stelle 2 Mos. 6, 4, sondern auch 3, 14. 15. 16, wo Gott auf die Frage Moses, was er den Israeliten antworten solle, wenn sie ihn fragen würden, welcher sein Name sei, antwortet: »Ich bin, der ich bin; so sollst du zu den Israeliten sagen: der *ich bin* (אֶהְיֶה d. i. der Ewige und Unveränderliche, der den Vätern die Verheifsungen gegeben hat und sie jetzt erfüllen will) hat mich zu euch gesandt. Gott sprach abermals zu Moses: *Jehova*, der Gott *eurer Väter* (d. i. den eure Väter erkannt und verehrt haben), der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs hat mich zu euch gesandt (um euch durch mich von der Dienstbarkeit der Aegypter zu befreien und euch in das euren Vätern verheifsene Land zu führen). Dieses ist mein Name in Ewigkeit, und so will ich durch alle Zeitalter genannt sein. Gehe und versammle die Aeltesten

Israels und sprich zu ihnen : Jehova, der Gott eurer Väter, ist mir erschienen, der Gott Abrahams« u. s. w. Hier wird Jehova nicht blofs ausdrücklich als der Gott der Patriarchen bezeichnet, sondern es liegt auch in den Worten: »so will ich in Zukunft genannt sein«, deutlich ausgedrückt, dafs er die Verheifsungen, worauf sich der Name Jehova bezieht, erfüllen werde. Denn wollte er mit diesem Namen in Zukunft genannt sein, so mufste auch das geschehen, wodurch er erst seine volle Bedeutung für Israel hat. Erwägt man nun noch ferner, dafs Jehova nicht blofs Israel aus Aegypten nach Canaan führte, sondern auch seine Feinde demüthigte, es zu seinem Volke annahm, es auf wunderbare Weise in der arabischen Wüste erhielt und ihm am Berge Sinai Gesetz und Gebot gab und Israels Gott und König zu sein versprach, so leuchtet noch deutlicher ein, dafs Jehova sagen konnte, dafs er als solcher den Vätern unbekannt gewesen sei. Im Wesentlichen übereinstimmend mit der Erklärung von 2 Mos. 6, 3 bemerkt Dereser zu dieser Stelle : »Ich offenbarte mich den Stammvätern der Israeliten als allmächtigen Schöpfer des Himmels und der Erde, und versprach ihnen das Land Canaan zum Besitze. Aber als einen in seinen Verheifsungen treuen Gott habe ich mich ihnen nicht gezeigt; sie haben die Erfüllung meiner Verheifsung nicht erlebt .... Hat Moses die Urkunden nicht geändert, so ist es klar, dafs den Urvätern wohl der Name Jehova, aber nicht die Sache, welche er ausdrückt, bekannt war. Die folgenden Verse bestätigen diese Erklärung. In demselben Sinne schreibt Joh. Jahn in der Einl. Th. 2, Abs. 1, §. 15, S. 98 : »In der Stelle 2 Mos. 6, 2 ff. wird nur gesagt, dafs Gott immerfort der sein und bleiben werde, der dem Abraham, Isaak und Jakob jene Verheifsungen gegeben, sie aber bei den Lebzeiten derselben nicht erfüllet hat, folglich ihnen nur als der Allerhöchste, nicht aber im Werke selbst und in der Erfahrung, als immer eben derselbe, der seine Verheifsungen in der Zukunft genau erfüllet, bekannt geworden.«

In demselben Sinne äufsern sich auch viele andere Interpreten über die Stelle 2 Mos. 6, 3. Franc. Vatablus bemerkt zu 2 Mos. 3, 3 : »Aber nicht habe ich durch die That erfüllt, was ich ihnen (Abraham, Isaak und Jakob) verheifsen habe, d. i. : Sie haben zwar gehört und geglaubt, dafs ich ihnen das Land der Canaaniter versprach, sie haben aber nicht gesehen, dafs ich die Verheifsungen durch die That erfülle, wie du es jetzt sehen wirst. Ich werde dir also unter dem Namen Jehova bekannt werden, d. i. du wirst mich das thun sehen, was mein Name bedeutet, nämlich dafs ich thue, d. i. ausführe, was ich verheifsen habe«. Aehnlich Rosenmüller in den Scholien zu 2 Mos. 6, 3 : »Dieses besagt : Deinen Vorfahren habe ich als Allmächtiger mich bekannt gemacht, aber als den Beständigen und solchen, der die Verheifsungen, die ich ihnen in Betreff der Eroberung Canaans durch ihre Nachkommen gegeben habe, durch die That erfüllt, haben sie mich nicht kennen gelernt. Nicht will dieses sagen, dafs der Name יְהוָֹה den Vorfahren Mosis ganz unbekannt gewesen und nicht gehört worden sei, sondern dafs sie das, was durch den Namen bezeichnet wird, noch nicht geschaut haben.« Estius schreibt in den *Annott. in praecipua et difficiliora scripturae sacrae loca*, Mainz 1667 zu 2 Mos. 6, 3 : »Einige sagen, dafs nämlich jener Name den alten Vätern, was den Wortlaut betrifft, offenbart worden sei, nicht aber der Sinn und die Bedeutung desselben. Dieses ist aber eine unwahrscheinliche Behauptung. Denn es scheint unnütz, einen Namen zu offenbaren, dessen Bedeutung nicht verstanden wird. Andere beziehen daher richtiger das hier Gesagte nicht auf die Bedeutung des Wortes, sondern die Declaration der bezeichneten Sachen. Denn שַׁדַּי bezeichnet den Allmächtigen und Genügenden (sufficientem), Jehova aber den, der ist und das Sein macht. Jener bezeichnet allein die Macht, dieser aber die Handlung und die Wirkung der Macht. Der Sinn ist also : ich bin den alten Vätern als allmächtiger Gott erschienen, d. i. ich habe ihnen genügend erklärt, dafs ich

der Allmächtige und Herr aller Dinge sei und vermögend war, ihnen alles, was ich will, reichlich darzureichen; aber mit meinem Namen יְהוָֹה bin ich ihnen nicht bekannt geworden, d. i. ich habe ihnen noch nicht die Wirkung meiner Macht gezeigt. Er blickt aber auf das verheifsene Land Canaan; denn dieses hatte er den Vätern verheifsen, jetzt aber wollte er die Verheifsung durch Moses in Erfüllung bringen. Hierauf bezieht sich auch das, was hinzugefügt wird : *und ich habe meinen Bund mit ihnen geschlossen, ihnen zu geben das Land Canaan.* Andere beziehen es auf die wunderbaren Thaten Gottes, welche er durch Moses theils in Aegypten, theils in der Wüste verrichtete«. Pfeiffer in den *dubiis vexatis* z. d. Stelle : »Der Name יְהוָֹה war den Vätern unbekannt, aber nicht einfach und dem Buchstaben nach, sondern in Rücksicht auf die Erfüllung der Verheifsungen, vornehmlich der wunderbaren Befreiung aus Aegypten« (7). Jos. Christ. Schulz in den Schol.

---

(7) Nachdem Pfeiffer daselbst S. 218 zu loc. LXXXVI de nomine Jehova patribus ignoto. Exod. VI, 3 die verschiedenen Meinungen der Gelehrten über diese Stelle angeführt hat, schreibt er in der Decisio : »Nomen יְהוָֹה Patribus ignotum erat, non simpliciter, neque secundum literam, sed ratione complementi promissionum, praesertim illustris liberationis Aegyptiacae, quae typus erat spiritualis redemtionis per Messiam, in quo omnes promissiones Dei sunt Est et Amen, 2 Cor. 1, 20« und fügt in der Probatio hinzu : »I. Ex loco parallelo Jes. LII, 2 et 6. II. Nomen ipsum ignotum ipsis haud erat (conf. XLII, 8; XLIV, 16) dudum quippe revelatum, saltem Mosi et Ecclesiae Israeliticae, imo ab infidelibus blasphemabatur : Innotescit tamen nunc alio modo, dum is, qui locutus est, promissa praestando, quasi revera praesto est. III. Ex *συναφεία*. Nomen שַׁדַּי i. e. rem eo notatam, omnipotentiam meam et providentiam, adeoque promissiones moverunt, et de complemento non dubitarunt, at *Nomen* יְהוָֹה *non revelavi illis* i. e. ceu actu *essentiatorem*, qui speratis essentiam dat. Hinc est, quod tam maiestatice dixerat v. 2 *Ego Jehova* i. e. ostendam, ut nunc videatis, me esse Jehovam«. Conf. et dicta ad cap. III, 14. — Autores pro nobis Raschi, Brentius, Junius, Fagius, Bugenhagius, Calovius h. l. et syst. T. 2, p. 118, Rungius h. l., Franzius de Interp. scripturae sacr. f. 645 sq., Gerhardus C. de natura dei §. 23, Waltherus

zu 2 Mos. 6, 3: »Wenn also Gott in dieser Stelle sagt, daſs er den Patriarchen als אֵל שַׁדַּי, nicht aber unter dem Namen יְהוָה erschienen sei, so muſs es von dem Sinne und der Bedeutung dieser Namen verstanden werden. In 1 Mos. 17, 1 sehen wir, daſs שַׁדַּי entweder den *Allmächtigen* oder den *höchsten Bewohner des Himmels* bezeichne; Gott hat also den Stammvätern des Volkes Israel sich vornehmlich als der Allmächtige und höchste Schöpfer Himmels und der Erde offenbart; der Name Jehova wurde aber zur Beschreibung der Existenz, Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit, ohne Rücksicht auf die Verheiſsungen, die dem Abraham, Isaak und Jakob gegeben worden sind und in der Folgezeit erfüllt werden sollten, gebraucht. Diese Rücksicht auf den Glauben, die Wahrheit und Beständigkeit in Bewahrung der Verheiſsungen ist erst zu Mosis Zeit zu dem Namen Jehova, der schon vorher im Gebrauche war, hinzugekommen«. Eben so faſst Dathe zu 2 Mos. 6, 3 diese Stelle (8).

---

spicil. controv. Illustr. de nominibus divinis p. 98 ad 112, D. Varenius Decad. Ex. p. 170, Dn. D. Moebius ad Histor. Bileami p. 117, Hakspanius Not. h. l. p. 319 sq. et Syllog. p. 168, Alb. Vogtius *Delic.* s. 72 sq., Dieterichius *Antiqu.* Bibl. p. 163, Noldius ad conc. p. 901, L. Thilo Medull. p. 161 seq.

(6) Und Gabler schreibt a. a. O. Th. 2, Bd. I, S. 12. »Es bleibt also auch wohl bei der von Eichhorn, Leſs u. a. gegebenen Erklärung von 2. B. Mos. 6, 3, welche auch der ganze Zusammenhang, besonders V. 7 begünstigt, daſs dort nicht sowohl vom Namen Jehova, als von der *Bedeutung* dieses Namens die Rede sei: Gott habe sich zwar den Patriarchen als den allmächtigen Gott, nicht aber so deutlich und vollständig als den *Wahrhaftigen*, den Jehova, gezeiget; wobei offenbar nach V. 4–7 auf den bestimmten Fall der Verheiſsung des Landes Canaan gesehen wird. Und so fällt auch der Einwurf weg: Wenn der Name Jehova älter wäre, so müſste er doch seinen Grund in der Erfahrung haben und so müſsten auch die Patriarchen Gott als den wahrhaftigen erkannt haben. Allerdings! aber gerade nicht in dem bestimmten Hauptfall, wovon hier die Rede ist, in der *Erfüllung seiner Verheiſsungen wegen Canaan*. Da zeigte sich Gott gerade jetzt erst als den Jehova«.

Wenn demnach in der Stelle 2 Mos. 6, 3 gesagt wird, dafs Jehova den Patriarchen nicht als derjenige bekannt gewesen sei, der seine denselben gegebenen Verheifsungen erfüllt und durch sein Thun und Wirken für Israels Wohl sich als der Unveränderliche und Treue offenbart, so unterliegt es keinem Zweifel, dafs in jener Stelle von der Promulgation des Namens Jehova gar nicht die Rede ist und dafs sie daher auch auf die Frage nach dem Alter des Namens Jehova durchaus keine directe Antwort giebt. »Wie konnte auch wohl der Sinn der sein,« bemerkt daher Hengstenberg a. a. O. S. 290 richtig, »dafs Jehova erst jetzt als ein ganz neuer Deus ex machina auf den Schauplatz trete? Selbst wenn Jehova israelitischer Nationalgott wäre, konnte dies nicht behauptet werden, wie viel weniger aber läfst sich Jehova von der früheren Geschichte ausschliefsen, wenn er, wie die Abstammung und der Gebrauch zeigen, nur der potenzirte Elohim ist!« Wäre die Stelle 2 Mos. 6, 3 so zu verstehen, dafs darin von der ersten Promulgation des Namens Jehova die Rede sei, und dafs Gott den Vätern unter dem Namen *El Schaddai*, *Gott der Allmächtige*, behannt gewesen, so würde daraus folgen, dafs auch der Name אֱלֹהִים denselben nicht bekannt gewesen sei; was aber keiner annimmt.

Hiermit ist also der Hauptgrund, wodurch man zu beweisen gesucht hat, dafs dem Moses der Name יְהוָה zuerst bekannt gemacht worden sei und dafs derselbe durch ihn bei den Israeliten eingeführt wurde, als nichtig abgewiesen. Die übrigen Gründe, die einige Gelehrte der neueren Zeit zum Beweise angeführt haben, dafs der heilige Gottesname bei den Hebräern vor Moses nicht bekannt gewesen sei, sind von geringer Bedeutung und entbehren aller Beweiskraft. Bevor wir dieselben in ihrer völligen Unhaltbarkeit und Nichtigkeit zeigen, wollen wir in Kurzem noch die von der gegebenen Erklärung abweichenden Ansichten und Auffassungen der Stelle 2 Mos. 6, 3 vorlegen und als unbegründet nachweisen. Eine grofse Zahl der Erklärungen jener

Stelle hat Steph. Souciet in dem genannten Werke : Recueil de dissertations critiques p. 294—338 angeführt und sie beurtheilt. Wir wollen aber nur die wichtigeren anführen.

1. Beda und Joh. Heinr. Michaelis in der Note zu 2 Mos. 6, 3 in der bibl. Hebr. fassen die Worte : *nicht bin ich ihnen bekannt geworden* als Frage, die die Kraft einer Affirmation hat, wie 2 Kön. 15, 21; 20, 20 *nonne indicavi eis*, und suchen hierdurch die Schwierigkeit, welche sie darin zu finden glaubten, wenn man die Worte ohne Frage übersetze, zu entfernen. Sie glaubten nämlich, dafs man die Worte, wenn sie : »nicht bin ich ihnen unter meinem Namen Jehova bekannt geworden,« oder : »ich habe ihnen meinen Namen Jehova nicht bekannt gemacht,« übersetzt würden, von der ersten Bekanntmachung desselben erklären müsse. Diesen Sinn hielten sie aber für irrig, weil in der Genesis der Name יְהוָֹה sich an zahlreichen Stellen findet und daher vor Moses bekannt gewesen sein müsse. Wenn es auch einige Beispiele giebt, welche darthun, dafs die heil. Schriftsteller des Alten Testaments die Frage durch den bloßen Ton ausdrücken, wie 2 Sam. 18, 29; 1 Mos. 27, 24; Jon. 4, 11 וַאֲנִי לֹא אָחוּס *und ich sollte nicht schonen?* Job 2, 10; 10, 8. 9. 14; Klagl. 3, 36. 37; Job 14, 16 לֹא תִשְׁמֹר עַל חַטָּאתִי *lauerst du nicht auf meine Sünde?* 2 Mos. 8, 22 (26) וְלֹא יִסְקְלֻנוּ *würden sie* (die Aegypter) *uns nicht steinigen?*, so würde doch der angegebene Grund nur zulässig sein, wenn 2 Mos. 6, 3 von dem Alter des Namens *Jehova* die Rede wäre, was aber nicht der Fall ist, wie wir gezeigt haben. Hierzu kommt, dafs keiner der alten Uebersetzer jene Worte als Frage gefafst hat. Schon Cornelius a Lapide bemerkt über diese Auffassung zu 2 Mos. 6, 3 : »Aber dies weicht ab von der Leseart aller hebräischen, griechischen und lateinischen Codices, indem keiner die nota interrogationis hat und die Worte assertive liest, so dafs Gott sagt, dafs er ihnen diesen Namen nicht angezeigt habe.

2. Andere meinen, dafs die Worte: *nomen meum Adonai non indicavi eis*, wie der h. Hieronymus die hebräischen Worte wiedergegeben hat, von der göttlichen Herrschaft zu erklären seien und den Sinn haben : nicht habe ich ihnen bekannt gemacht meine volle und höchste *Herrschaft* über alle Dinge, womit ich sie alle durch Wunder und Wunderzeichen nach Belieben in andere verändere und verwandele, wie ich's wünsche; dieses werde ich aber jetzt durch dich, o Moses! in den Plagen, welche ich über Aegypten bringen werde, an den Tag legen. Diese Erklärung ist veranlafst durch die Bedeutung von אֲדֹנָי *Herr*, mit welchem Namen Gott an zahlreichen Stellen genannt wird. Allein im Hebräischen steht dafür יְהוָֹה und *Adonai* ist vom heil. Hieronymus gewählt worden, weil die Juden *Adonai* für *Jehova* lasen. Es findet also an unserer Stelle jene Erklärung in dem Namen Adonai gar keinen Stützpunkt. Uebrigens hatte Gott seine Herrschaft und Macht schon vor Moses durch die Sündfluth, durch die Zerstörung der Städte im Thale Siddim, durch die Sprachverwirrung u. a. S. auf eine deutliche Weise offenbart.

3. Oleaster meint, dafs an unserer Stelle von der Vernichtung Pharaos und der Aegypter die Rede sei und die Worte : שְׁמִי יְהוָֹה לֹא נוֹדַעְתִּי לָהֶם bedeuten: den Vätern habe ich mich nicht als *Vernichter* (contritor) Pharaos und der Aegypter gezeigt; dieses werde ich dir, o Moses, jetzt zeigen. Oleaster ist der Meinung, dafs der Name יְהוָֹה die etymologische Bedeutung contritor ultor et terribilis habe. Eine Bestätigung für diese Bedeutung glaubt er zu finden in den Worten des nach dem Durchgange durch das rothe Meer gesungenen Liedes 2 Mos. 15, 3: »Jehova ist ein Kriegesheld, Jehova ist sein Name« (יְהוָֹה אִישׁ מִלְחָמָה יְהוָֹה שְׁמוֹ); 5 Mos. 28, 58 : »Wenn du nicht hältst und thuest alle Worte dieses Gesetzes, die geschrieben stehen in diesem Buche, dafs du diesen herrlichen und furchtbaren Namen fürchtest, Jehova, deinen Gott

(לְיִרְאָה אֶת־הַשֵּׁם הַנִּכְבָּד וְהַנּוֹרָא הַזֶּה אֵת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ), so wird Jehova aufserordentliche Plagen über dich verhängen ...« und in den Stellen Ps. 40, 10; Jes. 1, 9. 24; 3, 1 ff., wo Zebaoth mit Jehova verbunden wird. Dafs diese Erklärung des Namens Jehova durchaus zu verwerfen ist, bedarf kaum einer näheren Nachweisung. Das Verbum הָוָה = הָיָה hat in keiner Stelle die Bedeutung *contrivit*, *destruxit*, *zertreten*, *vernichten*. Dafs in dem Namen יְהוָה der Begriff des *Seins* liegt, geht deutlich aus der Stelle 2 Mos. 3, 14. 15 hervor. Auch kann man sich nicht auf die abgeleiteten Nomen הַוָּה *Verderben*, *Bosheit*, *Frevel* Ps. 5, 10; 38, 13; 52, 4. 9; 55, 12; 94, 20; Sprüchw. 11, 6; 17, 3; 19, 13; Job 6, 2. 30; 30, 13 und הֹוָה *Anfall*, *Verderben* Jesaia 47, 11; Ezech. 6, 26 berufen, weil die Ableitung von הָוָה in der Bedeutung sein nicht zu verkennen ist. Das Wort הֹוָה bezeichnet ursprünglich jedes Begebnifs und wurde dann später auf böse Begegnisse, Unglücksfälle beschränkt. Die Intensivform הַוָּה nahm denselben Gang, erhielt aber eine causative Bedeutung und bezeichnet ein Unglück, das man Jemanden anthut. Die Bedeutung *Begierde*, *Lust*, die man nach dem Vorgange von Schultens aus dem Arabischen هَوَى von هَوِيَ *begehren*, *wollen*, *lieben*, dem הַוָּה giebt, ist durch nichts gesichert. Vgl. Hengstenberg a. a. O. S. 232 f. Schon Calmet bemerkt zu dieser Erklärung: »Allein wir glauben, dafs diese Argumente nicht genug Kraft haben, um uns zu nöthigen, die gewöhnliche Meinung, welche das Namen יְהוָה vom Worte הָיָה (?), welches deutlich das Schöpferamt ausdrückt, ableitet, zu verlassen.« Hierzu kommt, dafs Gott sich schon bei der Sündfluth und der Zerstörung der Städte im Thale Siddim und bei der Sprachverwirrung als Bestrafer und contritor gezeigt hatte. Endlich würde diese Bedeutung auch gar nicht zu dem Vorhergehenden passen, wenn man übersetzen wollte: ich bin den Vätern als Gott der Allmächtige erschienen, aber

unter dem Namen Vernichter (contritor) bin ich ihnen nicht bekannt gewesen. Jenes schliefst dieses mit ein.

4. Lyranus und Paul Fagius halten nach dem Vorgange vom h. Augustinus dafür, dafs 2 Mos. 6, 3 von der *Wesenheit* Gottes die Rede sei und Moses in einer Entzückung dieselbe nach 2 Mos. 33, 11. 18 ff. gesehen und ihm darauf der Name יְהֹוָה geoffenbart und erklärt worden sei, was die Wesenheit Gottes bezeichne. Allein in dieser Stelle wird mit keinem Worte angedeutet, dafs Moses die Wesenheit Gottes gesehen habe. Auch gehört das 2 Mos. 33, 18 ff. erwähnte Gesicht in eine spätere Zeit, als 2 Mos. 3. — Der h. Thomas zeigt Aq. I, p. qu. 13, dafs es dem Menschen in diesem Leben unmöglich sei, Gott an sich zu erkennen und ihn zu nennen.

5. Corn. a Lapide meint, wie schon oben bemerkt wurde, dafs in der Stelle 2 Mos. 6, 3 von der ersten Bekanntmachung des Namens Jehova die Rede sei und Moses hier über die Wesenheit und Substanz Gottes belehrt werde. Er schreibt hierüber in seinem Commentar zu 2 Mos. 6, 3: »Ich sage also, dafs der volle und wahre Sinn dieser Stelle dieser ist: ich bin bei den Vätern als El Schaddai d. i. als starker und freigebiger Gott bekannt gewesen und verehrt worden; aber meinen Eigennamen Jehova habe ich ihnen nicht angezeigt, sondern jenen offenbare ich dir zuerst, o Moses, und theile dir zugleich mit meinem Namen eine klärere Erkenntnifs der bezeichneten Sache, nämlich meiner Wesenheit und Göttlichkeit mit; und dieses thue ich zu dem Ende, damit ich in dir und dem Volke, welches von Pharao geplagt wird, Hoffnung auf meine jetzt bereite Hülfe erwecke, indem ich mich dir und den Hebräern so vertraut zeige und meinen Eigennamen zu nennen und zu erkennen gestatte, damit ihr wisset, dafs ich jetzt mehr Sorge für euch trage und ihr mir mehr am Herzen liegt, als vorher. Es ist daher offenbar, dafs der vierbuchstabige Name *zuerst* (?) dem Moses offenbart worden ist. Zweitens ist offenbar, dafs Moses einen deutlicheren Begriff von der

Göttlichkeit hier erhalten habe, als Abraham, Isaak und Jakob erhalten hatten. Der Sinn ist also: Ich bin als Gott den Patriarchen bekannt gewesen und von ihnen genannt worden: *Adonai*, *Elohim*, *El*, *Schaddai*, d. i. Herr, gubernator, der Starke, der Freigebige, der Allmächtige (welche Namen eine gewisse Form und Vollkommenheit als eine Qualität in Gott bezeichnen), dir aber, o Moses! offenbare ich meinen essenziellen Namen, welcher meine Substanz an sich und das unermefsliche Meer meiner Wesenheit, welche die Quelle aller Dinge ist, bezeichnet.« Auch diese Erklärung ist unzulässig. Wenn es auch richtig ist, dafs יְהוָה ein Eigen- und Hauptname Gottes ist und derselbe dadurch als der Seiende, der Ewige, Unveränderliche und Absolute bezeichnet wird, so ist doch aufser Zweifel, wie wir bereits oben erkannt haben, dafs Gott über seine Wesenheit und Substanz keinen Aufschlufs geben will und dafs sein Name schon vor Moses bekannt gewesen sei.

6. Sixtus von Siena hat zwar richtig erkannt, dafs 2 Mos. 6, 3 nicht von der ersten Bekanntmachung des Namens יְהוָה die Rede sei, er meint aber, dafs Gott von seiner Wesenheit rede und dieser Name als ein unbegreiflicher erklärt werde. »Denn wenn wir auch,« schreibt er in der biblioth. sacr. p. 76, »von den verschiedenen Aehnlichkeiten der Kreaturen einige Namen erbetteln, wodurch wir Gott, in wie weit wir ihn durch einen Spiegel und im Räthsel kennen lernen, benennen, sei es durch affirmative Namen, wie der Weise, der Gute, die Sonne, das Licht, das Leben, der König, der Herr, oder durch negative, wie der Unsichtbare, Unveränderliche, Unbegreifliche; so kann doch die Wesenheit selbst, wie sie an sich ist, weder durch Worte erklärt, noch durch irgend einen Gedanken umfafst werden. Denn er *allein*, der unendlich ist und *allein* sich umfafst, hat diese Erkenntnifs seines unkennbaren Namens, d. i. seiner Wesenheit, welche durch einen unkennbaren Namen bezeichnet wird, sich vorbehalten, indem er keinem

seine unbegreifliche Unermeſslichkeit offenbart, wie er selbst dem Moses in den Worten zu erkennen giebt: »Ich bin Jehova, der ich dem Abraham, Isaak und Jakob als Gott der Allmächtige erschienen bin, aber meinen Namen יְהֹוָה habe ich ihnen nicht bekannt gemacht.« Es wird aber gesagt, daſs dieser Name keinem geoffenbart worden sei, nicht, daſs selbst der Name Jehova unbekannt gewesen und durch die Sprache nicht ausgedrückt werden könne, da er mit deutlichen Buchstaben geschrieben und vor Pharao, dem unreinsten Menschen, ausgesprochen worden ist; sondern daſs die Natur Gottes, welche hauptsächlich durch jenen Namen bezeichnet wird, von keiner Kreatur ausgedrückt werden könne, weil sie eine unendliche ist und daher von keinem deutlich, klar und genau erkannt und genannt werden kann.« Auch diese Auffassung der Stelle ist unzulässig. Es ist aus dem Zusammenhange und auch aus der Natur der Sache klar, daſs es gar nicht die Absicht Gottes war, seine Natur und Wesenheit als eine unfaſsbare und unbegreifliche zu bezeichnen und hierüber abstracte Wahrheiten vorzutragen.

Was nun die Stelle 2 Mos. 3, 13 ff. betrifft, welche Ebrard a. a. O. S. 502 f. zum Beweise anführt, daſs der Jehovaname zur Zeit Moses in Gebrauch gekommen und als ein früher unbekannter geoffenbart worden sei, so ist darüber zu bemerken, daſs hier gar nicht von der ersten Bekanntmachung des Namens יְהֹוָה oder vielmehr יַהְוֶה, sondern von dessen Bedeutung, Inhalte und Beziehung auf das, was Gott jetzt für das Volk thun will, die Rede ist. Das אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה erklärt den alten Gottesnamen יַהְוֶה, dessen Schreibung mit ו seine Bedeutung dunkel und zweifelhaft machte. Auf ähnliche Weise wird ja auch der Name der Eva חַוָּה für חַיָּה im mosaischen Sprachgebrauche erklärt. Wäre dieser Gottesname erst zur Zeit Moses in Gebrauch gekommen, so hätte er יַהְיֶה mit י geschrieben werden müssen. Aus 2 Mos. 3, 13 ff. geht vielmehr hervor, daſs der Name יַהְוֶה alt war und der früheren Zeit

angehörte. Kurtz nimmt an, dafs der Gottesname יְהוָה schon der Zeit Seths angehöre.

Zum Beweise, dafs der Jehovaname erst zur Zeit Moses in Gebrauch gekommen sei, beruft sich Ebrard auch auf die *Geschichte Israels*, indem diese vermuthen lasse, dafs von Moses Zeit an das Volk einen eigentlichen Eigennamen zur Bezeichnung seines Gottes gehabt haben werde. Denn sobald sich ein Volk einmal als Nation absondere und unterscheide von andern und auch eine andere Gottheit verehre als andere, so müsse — möge sein Gott noch so sehr der einzige wahre sein, als der, der zugleich ein Gott im Himmel und auf Erden ist (Jos. 2, 11), von ihm erkannt worden sein — es zur Unterscheidung dieses Gottes als des wahren von den fremden Göttern als den falschen nothwendig einen Eigennamen haben; und dies Bedürfnifs müsse sich in dem Maafse steigern, als ein noch rohes und erst zu erziehendes Volk den Einen Gott noch nicht als den schlechthin einzigen, sondern nur erst noch als den gröfsten unter den Göttern, der stärker ist als die Götter Aegyptens und der Heiden umher, aufzufassen vermöge. Nun sei aber gerade zu Moses Zeit dies Bedürfnifs eingetreten. In der ältesten Patriarchenzeit sollen wir, was die Gotteserkenntnifs betreffe, einem Zustande begegnen, den er (Ebrard) cum grano salis »mit dem der amerikanischen Indianer oder der Beduinen vergleichen möchte.« Man mufs sich wundern, wie Ebrard auf diese Weise das in Gebrauchkommen des Namens Jehova zur Zeit Moses beweisen kann. Denn daraus, dafs ein Eigenname Gottes zur Zeit Moses von grofsem Nutzen war, kann doch nicht geschlossen werden, dafs die Israeliten denselben vor Moses nicht gehabt haben. Dafs der Zustand des Volkes vor Moses und namentlich in der Zeit Abrahams, Isaaks und Jakobs nicht ein roher gewesen und dem der amerikanischen Indianer und Beduinen geglichen habe, setzt die Genesis aufser Zweifel. Man denke nur an Abraham,

Isaak und Jakob. Wie fest waren sie nicht überzeugt, dafs es einen und nur einen wahren Gott gebe.

Was nun endlich die übrigen Gründe anbetrifft, wodurch man zu zeigen sucht, dafs der Name יְהֹוָה vor Moses bei den Hebräern nicht bekannt und in Gebrauch gewesen sein könne, so sind sie alle, wie schon oben bemerkt wurde, von geringer Bedeutung und ohne alle Beweiskraft. Ueber die Ursache, warum vor Moses der heilige Gottesname Jehova in zusammengesetzten Namen selten sich findet, und erst von der Zeit Samuels an häufig wird, ist oben bereits die Rede gewesen, und dieselbe, wie wir glauben, genügend erklärt worden, weshalb wir hier darüber nichts weiter sagen. Was zweitens die Behauptung anbetrifft, dafs die alten Hebräer Polytheisten gewesen seien und daher der Gottesname Jehova, wodurch Gott als der Ewige, Unveränderliche, Absolute und Eine Wahre bezeichnet wurde, ihnen nicht bekannt gewesen sein könne, so sind die dafür angeführten Beweisgründe ebenfalls ohne alle Beweiskraft. Zuvörderst unterliegt es keinem Zweifel, dafs diese Behauptung der ausdrücklichen Lehre der h. Schrift widerstreitet. Nach der Genesis haben die ersten Menschen und viele ihrer Nachkommen, die Kinder Gottes, eine richtige Gotteserkenntnifs gehabt und selbst zur Zeit, als der gröfsere Theil der Menschheit in Gottlosigkeit und Lasterhaftigkeit versunken war, gab es immer noch einige treue Jehova-Verehrer, wie z. B. Noah und seine Familie, und auch nach der Sündfluth ist die richtige Gotteserkenntnifs nie ganz verschwunden. Selbst unter den Canaanitern finden wir noch Melchisedek als Verehrer des einen wahren Gottes (9). Und als in der Familie Abrahams die richtige Gotteserkenntnifs sich zu verdunkeln anfing, so wurde Abraham, der Mann des Glaubens und unbedingten Ver-

---

(9) 1 Mos. 14, 18 ff., wo Melchisedek von einem *höchsten Gott* (אֵל עֶלְיוֹן) und vom *Schöpfer Himmels und der Erde* (קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ) spricht.

trauens, ausgesondert und als Träger der richtigen Gotteserkenntnifs und der Offenbarung von Gott bestimmt und geleitet. Und die Annahme, dafs die Menschheit allmählig durch vielfache Anstrengungen und Versuche des Geistes zur richtigen Gotteserkenntnifs und dem Glauben an den einen wahren Gott gelangt sei, wie viele neuere Gelehrte behaupten(10), widerstreitet aller Geschichte und Erfahrung. Kein Volk des Alterthums, selbst nicht die in Kunst und Wissenschaft am meisten hervorragenden, wie die Inder, Griechen und Römer, ist zu dem lebendigen Glauben an den einen wahren Gott und Schöpfer Himmels und der Erde, der alles nach seinem Willen lenkt und leitet, gelangt. Selbst die ausgezeichnetsten Philosophen, die in manchen Punkten reinere Begriffe von dem göttlichen Wesen hatten, als das Volk, blieben noch immer in manchen religiösen Irrthümern befangen. Und was sie Richtiges und Wahres nach langen Anstrengungen gefunden hatten, ist nie Eigenthum des gemeinen Volkes geworden. Wenn wir bei den Hebräern, dem einzigen Volke des Alterthums, einem Volke, welches sich so sehr zu dem Götzendienste und den damit verbundenen Lastern hinneigte, nicht blofs bei den Priestern und Gebildeteren, sondern auch bei dem gemeinen Volke, eine richtige Gotteserkenntnifs, den Glauben an den einen wahren, heiligen und gerechten Gott, als den Schöpfer Himmels und der Erde, antreffen und durch

---

(10) So heifst es in der Schrift: Ueber die ältesten heiligen semitischen Denkmäler, eine Abhandlung unserer theologischen Routine entgegen, Strafsb. 1792, von K. Fr. Schwind, von 1 Mos. 1 f.: »Die verschiedene Benennung Gottes bald durch אלהים, bald durch יהוה אלהים, bald durch יהוה allein, zeigt dem philosophischen Forscher die Fortschritte des menschlichen Geistes von Vielgöttern zu einem Obergotte, und von diesem zu einem einzigen allmächtigen Schöpfer und Regierer der Welt.« Und Vatke (die bibl. Theologie wissenschaftlich dargestellt) behauptet S. 669, dafs man in der vormosaischen Zeit »nach der allgemeinen Analogie stufenweiser Entwickelung vom Natürlichen zum Geistigen vermuthen müsse, dafs die Vorstellung vom höchsten Wesen noch enger an die förmliche Erscheinung gekettet war, als später.«

alle Jahrhunderte wenigstens bei einem grofsen Theile des Volkes erhalten finden, so kann dieses nur aus einer wiederholten göttlichen Offenbarung, durch Erweckung grofser Männer, insbesondere der Propheten, erklärt und begriffen werden. Aber auch angenommen, dafs einige ausgezeichnete Männer unter den Hebräern durch die Anstrengung ihres Geistes zur richtigen Gotteserkenntnifs gelangt wären, so würde diese doch nie Gemeingut des Volkes geworden sein. Nur eine positive göttliche Offenbarung und die vielen Wunder, welche Gott oder von ihm gesendete Männer vor den Augen des Volkes verrichteten, machen es erklärlich, dafs die Hebräer sich einer richtigen Gotteserkenntnifs erfreuten. Wenn man nun einmal nicht umhin kann, wofern man den Glauben der Hebräer an den einen wahren Gott begreifen will, eine göttliche Offenbarung anzunehmen, so kann man auch mit Grund annehmen, dafs Gott ihnen auch einen Namen gegeben habe, wodurch die Idee Gottes, als des einen wahren, ewigen und unveränderlichen, möglichst genau bezeichnet wurde. In einem solchen Namen lag dann für die Hebräer eine stete Andeutung und Hinweisung, dafs es nur einen Gott gebe. Da nun der Name יְהֹוָה, *der ist, war und sein wird*, diesen Begriff möglichst genau ausdrückt, so begreift man, warum Gott vornehmlich mit diesem Namen genannt sein wollte. »Dies ist mein Name in Ewigkeit, und dies mein Andenken von Geschlecht zu Geschlecht,« heifst es daher 2 Mos. 3, 15. Hieraus erklärt sich denn auch, warum Jehova so oft der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, d. i. derjenige, den jene grofsen Vorfahren erkannt und verehrt haben, genannt wird. In dem Namen Jehova lag zugleich eine deutliche Andeutung, dafs alles, was man aufser ihm als Gott verehre, etwas Nichtseiendes, Nichtiges sei. Dafs dieser zu *abstract* sei (11), um als Gottes-

---

(11) Wie J. B. Koppe (Programm. ad exod. 3. Göttingen 1783, in Pottii commentatt. theologic. Sylloge, IV, p. 50 ff.), Bellermann,

name bei den Hebräern angenommen werden zu können, ist eine willkürliche Behauptung. Dafs Gott der *Seiende, der ist, war und sein wird*, daher der Ewige und Unveränderliche sei, konnte doch leicht ein nur etwas Gebildeter verstehen. An einen metaphysischen Begriff über Gottes Wesenheit und Substanz braucht dabei gar nicht gedacht zu werden. Der Name Jehova war den Hebräern durchaus ein practischer und stand in enger Beziehung zu dem religiösen Leben des Volkes. — Was nun ferner den neben Jehova am öftersten vorkommenden Gottesnamen אֱלֹהִים betrifft, welcher nach Clericus, E. C. Bauer (Mythol. der Hebräer I, S. 118 und Theolog. des A. T. I, S. 20 ff.), Herder, de Wette (Beiträge I, S. 197), Ewald in seinen früheren Schriften (Composition der Genesis S. 32, 33 und gr. Gramm. S. 641), v. Cölln S. 97, Hartmann a. a. O. S. 122 ff. und Peter v. Bohlen aus dem Polytheismus entstanden sein soll, so ist dieses ebenfalls eine willkürliche Annahme. Eine allmählige Herausbildung der alttestamentlichen Religion aus dem Polytheismus widerspricht, wie oben gezeigt wurde, aller Geschichte. Hätte die Behauptung jener Gelehrten Wahrheit, so würden sich die Hebräer, insbesondere die Propheten, in jenen Zeiten, in denen allgemein zugestanden der Monotheismus unter ihnen feste Wurzel gefafst hatte, gewifs dieses Namens enthalten haben. Da nun die Verfasser der heiligen Schriften den Namen אֱלֹהִים, welcher gewöhnlich als Pluralis maiestatis s. excellentiae bezeichnet wird, ohne alles Bedenken gebrauchen, so leuchtet ein, dafs sie an der Pluralform keinen Anstofs genommen haben. Dafs man bei der Pluralform nicht nothwendig an eine Mehrheit der Götter dachte, geht daraus hervor, dafs auch sonst Pluralbezeichnungen Gottes vorkommen, und der Plural von höheren Personen wegen

---

de Wette (Beiträge II, S. 182), Hartmann a. a. O. S. 148 ff., Pet. v. Bohlen a. a. O. S. CIII, Vatke a. a. O. S. 671 und Andere be-[illegible]

ihrer Würde und Macht gebraucht wird. So heifst Gott Jes. 54, 5: בֹּעֲלַיִךְ עֹשַׂיִךְ, *dein Gemahl* (Gott) *ist dein Schöpfer*, Job 35, 10 אֱלוֹהַּ עֹשָׂי, *Gott mein Schöpfer*, an sehr zahlreichen Stellen אֲדֹנָי *Herr*, eigentl. *meine Herren*, Ps. 121, 5 יְהוָה שֹׁמְרֶךָ, *Jehova dein Hüter* im höchsten Sinne, eigentl. *deine Hüter*, Pred. 9, 10 דַּעַת קְדֹשִׁים, *Erkenntnifs des Allerheiligsten*, eigentl. der Heiligen, vgl. Hos. 12, 1; Jos. 24, 19; Ps. 29, 1 בְּנֵי אֵלִים, *Gottessöhne*, falsch Viele : *Göttersöhne*. Diese Plurale von Gott gebraucht, zeigen die Intension des Begriffs an und bezeichnen Gott als denjenigen, der alles das, was der Name bedeutet, im höchsten Grade in sich schliefst. Auf ähnliche Weise gebraucht bei uns der Fürst *wir* für *ich*. Durch den Plural wird das zerstreute Einzelne in einem höheren Begriff zusammengefafst, wenn in dem Einzelnen der Begriff eben so vollständig zur Erscheinung kommt, wie in der Mehrheit der Erscheinungen. So werden Potiphar 1 Mos. 39, 30, Pharao 1 Mos. 40, 1 und Joseph als Vicekönig von Aegypten 1 Mos. 42, 30 אֲדֹנִים genannt, weil sich der Begriff der Herrschaft in ihnen concentrirte. Vgl. Jes. 19, 4 und in den Sprüchwörtern das Abstractum *Weisheit*, חָכְמוֹת, wodurch die Weisheit *κατ' ἐξοχήν*, die sapientia hypostatica, in der alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnifs liegen, bezeichnet wird; ferner kommen die Plurale אוּרִים וְתֻמִּים vor, welche der griechische Uebersetzer durch *δήλωσις καὶ ἀλήθεια*, der h. Hieronymus durch doctrina et veritas wiedergeben und wodurch *Licht* und *Untrüglichkeit* in der höchsten Potenz bezeichnet wird. Hiernach kann es also nicht mehr zweifelhaft sein, dafs die Verfasser der h. Schrift durch den Namen אֱלֹהִים Gott als denjenigen haben bezeichnen wollen, der die Fülle aller Macht und Kraft in sich vereinigt. אֱלֹהִים würde hiernach dem Gottesnamen אֵל שַׁדַּי *Gott der Allmächtige* entsprechen. אֱלֹהִים als Einzelwesen besitzt daher nach der Vorstellung der Hebräer alles das im vollkommenen Grade, was die Heiden allen einzelnen Göttern zuschrieben. Der Gottesname אֱלֹהִים hat also,

wenn er von den Israeliten von dem einen Gott gebraucht wird, einen anderen Sinn, als wenn die Heiden ihre Götter mit demselben Namen benennen (12). Uebrigens kommt jedoch אֱלֹהִים auch von einem einzelnen Götzen vor 2 Mos. 32, 1; 23, 32; 1 Sam. 5, 7 vom Dagon; 17, 43; 2 Kön. 1, 2 von *Baal-Sebub*, dem Götzen der Ekroniten, 1 Kön. 11, 5 von der Astarte, der Gottheit der Sidonier. Nach der Vorstellung der Heiden ist dann אֱלֹהִים die vermeinte Gottheit vorzugsweise. Der Plural אֱלֹהִים, den man als eine Vervollkommnung und Erweiterung des Begriffes ansehen kann, ist hiernach in gewisser Beziehung inhaltsschwerer als der Singular אֱלוֹהַּ, der mit seltenen Ausnahmen (Nehem. 9, 17; 2 Chron. 32, 15) nur in der Poesie vorkommt. Dieser Name findet hauptsächlich da seine Stelle, wo auf die Fülle der Kräfte und Macht gesehen wird, und auf die Einheit, die Persönlichkeit und Heiligkeit und auf die Offenbarung in Israel und die Theokratie keine

---

(12) **Hävernik** schreibt in seinen Vorles. S. 38 über אֱלֹהִים: »Das *Elohim* ist Gott in seiner abstracten Allgemeinheit als Gott der Welt, also in seiner Erhabenheit, Macht gedacht. Daher heifst er der zu *Fürchtende* (?), *Anbetungswürdige* (?). In diesem Namen liegt nur das Bewufstsein des Unterschiedes und Gegensatzes von Gott und Welt, daher der Begriff der Erhabenheit auch im Plural zum Vorschein kommt. Der Plural bezeichnet gern die *Würde*, das Amt in seiner bedeutungsvollen Hoheit, die Herrschaft. Es ist die abstracte Quintessenz, welche als Zusammenfassung einer Vielheit gedacht und bezeichnet wird. Daher kommt es bei diesem Namen immer auf den Standpunkt des Redenden an. Vom Heiden gebraucht bezeichnet das Wort die Vielheit, an die sich das Heidenthum in seinem Gottesbegriff hält; vom Hebräer gebraucht die Einheit in dieser ihrer bestimmten Beziehung. Daher kann aus dem Worte nimmermehr auf einen ursprünglichen Polytheismus der Hebräer geschlossen werden. In diesem Falle hätte man später das Wort sicher aufgegeben. Beibehalten konnte es nur werden, weil es keinem Mifsverständnifs ausgesetzt war. Eben so wenig kann der Name auf kreatürliche (?) Wesen, Engel, Obrigkeiten (?), s. Ps. 82, 2. 6; Jos. [illegible], 24 f., u. dgl. bezogen werden. Gerade dieser Ausdruck ist recht bestimmt, im Hebraismus Göttliches und Menschliches scharf von einander zu scheiden.«

besondere Rücksicht genommen wird. So wird Ps. 16, 1; 19, 1, wo, wie im ersten Kapitel der Genesis, von Gott als Weltschöpfer die Rede ist, der Gottesname אֱלֹהִים, dagegen V. 8 ff., wo von dem göttlichen Gesetze die Rede ist, יְהוָה gebraucht. Vgl. Vaihinger zu Ps. 19, 1. — Am meisten entspricht אֱלֹהִים dem lateinischen *numen*, unser *Gottheit*. Aus dem Gesagten geht also deutlich hervor, daſs aus dem Plural אֱלֹהִים wie aus dem *Zeitworte* (1 Mos. 20, 13; 31, 53; 35, 7; 2 Mos. 32, 4. 8; 2 Sam. 7, 23) und dem *Adjective* (1 Sam. 17, 26; Jos. 42, 19), welche in wenigen Stellen im Plural mit denselben verbunden werden, nicht das Geringste für den Polytheismus bei den Hebräern entnommen werden kann. Woher dann auch aus אֱלֹהִים, wie einige Gelehrte gethan haben, nichts für ein höheres Alter als der Name יְהוָה entnommen werden kann. In Betreff der Ableitung und Bedeutung bemerken wir noch, daſs אֱלוֹהַּ von der Wurzel אל, Particip des Verbums אוּל, אִיל, *stark, kräftig sein* abzuleiten ist und אֱלוֹהַּ eigentl. der *Starke*, der *Kräftige* bedeutet und daher dem אֵל entspricht. Der Plural אֱלֹהִים steigert, wie bemerkt, nur den Begriff. Vgl. אֵלָה *Terebinthe*, und אַלּוֹן, אֵלוֹן, אֵלָה *Eiche*, eigentlich: der *starke, kräftige* Baum, von אוּל, אִיל. Die Verba ל״ה und ע״ו sind bekanntlich häufig verwandt, wie z. B. דָּכָא, דָּכָה, דּוּךְ *stoſsen, zerstoſsen*, und כּוּר und כָּרָה *graben, durchbohren* darthun. Die zweibuchstäbigen Wurzeln sind דָךְ und כר. Das Mappik in ה in אֱלוֹהַּ darf nicht auffallen, weil die härteren Laute auch sonst wechseln, wie z. B. קָשָׁה, קָשַׁח und קָשָׂה *hart sein* zeigen. Nur ist das Zeitwort אָלָה nicht bei den Hebräern in Gebrauch gekommen. Der Begriff ist bei diesem Namen wie bei עֶלְיוֹן, שַׁדַּי, אֵל ausgegangen von der Kraft und Macht. Die Meinung einiger Gelehrten, wie Schultens, Joh. Heinr. Pareau's (Disputatio de mythica sacri codicis interpretatione, Traiecti ad Rhenum 1824, S. 110 f.), Hengstenberg's, Joh. Chr. Friedr. Steudel's (Vorlesungen über die Theologie des Alten Testamentes, Berlin 1840, S. 139 f.), Ebrard's u. And., welche

meinen, dafs, da im Arabischen أَلِهَ stupuit, tremuit, pavore correptus fuit, *scheuen, fürchten*, bezeichnet, der Begriff vom Gefühle der *Furcht* ausgegangen sei und אֱלוֹהַּ eigentlich der *Furchtbare* bedeute, halten wir für verwerflich (13).

---

(13) Auch Hävernik in seinen Vorles. über die Theol. des A. T. leitet S. 38 אֱלֹהִים von אָלַהּ *sich fürchten* ab und behauptet, dafs es der zu *Fürchtende*, *Anbetungswürdige* bedeutet. Dagegen nehmen aufser den Genannten mit uns übereinstimmend Tuch, Komm. über d. Genes. S. XXXIX, Delitzsch, Symbolae ad Pss. illustr. isagogicae 1846, S. 29, Kurtz, die Einheit der Genes. 1846, S. XLIX und Fürst in der concord. bibl. an, dafs אֱלֹהַּ von אוּל *mächtig, stark sein* abzuleiten sei. Die vierte von dem Priester und Senior des Clerical-Seminars zu Breslau, Rudolph Hirschfelder, aufgestellte Thesis lautet: »אֱלֹהִים et אֲדֹנָי Pluralia, in Vetere Test. nomina dei, non ex Polytheismo, sed ex *servili dei timore* profecta sunt.« Gegen diese Thesis läfst sich Mehreres Gegründete einwenden. Scholz scheint unrichtig dem אֱלֹהִים die Bedeutung numen *tremendum* zu geben und אָלַהּ in der Bedeutung *staunen, erschrecken, fürchten* zu fassen. Allein die Wurzel von אֱלֹהַּ ist das angeführte אוּל oder אִיל *stark*, *kräftig sein*, und אֱלוֹהִים vom Singular אֱלוֹהַּ bezeichnet Gott als den *Allmächtigen* (viele Theologen unrichtig: den *Verehrungswürdigen*, *Majestätischen*) und stimmt der Grundbedeutung nach mit אֵל *Gott*, d. i. der *Mächtige*, *Starke*, überein; als Plural bezeichnet es aber die Gottheit in seiner überirdischen Macht. Die Bedeutung: *verehren*, nämlich Gott, ist erst vom Namen אֱלוֹהַּ ausgegangen, wie er im Arabischen in der zweiten Conjugation أَلَّهَ *inter divos retulit*, *deum habuit*, *fecit* aliquem bezeichnet. Kaum einer Bemerkung werth ist die Meinung von Ant. Oehmbs (opuscula de deo uno et trino, Moguntiae 1789), dafs אֱלוֹהַּ ein Nomen compositum von אֵל *fortis*, *potens* und יָהּ *ens*, *essentia*, *existens*, sei und *ens forte*, *essentia potens*, *fortis* unum bezeichne, oder von אָלָה *iuravit* abgeleitet werden und *iurator*, *persona iuramento obstricta* bedeuten könne. Mit Beziehung auf die Trinität soll dann אֱלֹהִים Personae potentes natura sua invicem colligatae benennen. Und was die Pluralform אֲדֹנָי betrifft, wodurch wir den einen wahren Gott bezeichnen, so ist diese gewählt, um Gott als den Herrn aller Herren, und als denjenigen zu bezeichnen, welcher über alle Herr ist und die Fülle aller Macht in sich vereinigt. Diese Thesis hatte Hirschfelder am 6. August 1853 in der Aula Leopoldina öffentlich zu vertheidigen unternommen.

Vielmehr halten wir mit Coccejus, Gousset und Gesenius in dem thesaur. u. d. W. diese Bedeutung, wie auch die von *coluit, adoravit, anbeten*, welche das Arabische أَلَهَ hat und die sich nach Schultens und Hengstenberg aus jener entwickelte, für eine abgeleitete. Was Hengstenberg a. a. O. S. 252 f. dagegen einwendet, ist ohne Beweiskraft. Dafs אֱלֹהַּ eine Fortbildung von אוּל, *stark sein*, sei, nehmen unter den neueren Gelehrten auch Tuch (Comment. über die Genesis, S. XXXIX), Joh. Richers a. a. O. S. 34 u. A. an. Dieser Meinung war auch früher Fr. Delitzsch; allein Ausg. 2, S. 31 hat derselbe diese in Folge einer Zuschrift von Prof. Fleischer zurückgenommen, indem er אֱלוֹהַּ, arab. إِلٰهٌ von dem Arab. أَلِهَ ableitet, welches nach demselben 1) *rathlos herumirren, sich nicht zu rathen und zu helfen wissen*, 2) mit folg. على aufser Stande sein, Jemandes Leiden oder Unglück ruhig anzusehen, darüber aufser Fassung kommen und in heftige Bewegung gerathen, mit إلى aus Furcht zu Jemanden seine Zuflucht nehmen und Schutz suchen, bedeuten und womit die Bedeutung als transitiven أَلَهَ (nom. act. أَلْهٌ) und der Conjug. IV آلَهَ squ. acc. pers., Jemanden Schutz und Sicherheit zu gewähren, zusammenhängen soll. אֱלֹהִים soll daher Gott als den unendlich Grofsen, den Ueberschwenglichen, den Absoluten bezeichnen. Allein Alles, was Fleischer bei Delitzsch a. a. O. Th. 2, S. 171 für seine Meinung anführt, ist der Art, dafs dadurch unsere Ansicht nicht im mindesten zweifelhaft geworden ist.

Gegen die Behauptung, dafs אֱלֹהִים Gott als den *Furchtbaren*, numen *tremendum*, bezeichne, spricht auch der Umstand, dafs im ersten Kapitel der Genesis, wo er als der *Allmächtige*, Weltschöpfer und Schöpfer der Menschen, also als der gröfste Wohlthäter und liebevolle Vater erscheint, mit diesem Namen genannt wird. Die Bezeichnung: der *Furchtbare*, ist hier ganz unpassend. Wenn man ferner

erwägt, dafs die Gottheit, welche Israel als den einen wahren erkennt, verehrt und anbetet, an zahlreichen Stellen als liebevoller Vater, als der Gnädige, Versöhnliche und Barmherzige geschildert wird, der seine Verehrer schützt, führt und leitet, sich ihnen offenbart, und selbst straft, um zu bessern, so ist auch ganz unwahrscheinlich, dafs die Bezeichnung Gottes bei den Israeliten von dem Gefühle der Furcht ausgegangen sei. Selbst nach dem Sündenfalle erscheint Gott, obgleich er dem Adam und der Eva Strafen ankündigt, doch als der Gnädige und Versöhnliche, indem deren Nachkommen der Sieg über ihren Verführer verheifsen wird. Es ist daher auffallend, dafs selbst Dogmatiker, wie Schwetz (Theologia dogmatica catholica etc. T. I, p. 106. Viennae 1851) u. A., die dasjenige, was die Schriften des a. B. von der Gottheit enthalten, in nähere Erwägung gezogen haben, der Meinung sein konnten, dafs die Bezeichnung der Gottheit bei den Hebräern von der Vorstellung der Furchtbarkeit ausgegangen sei. Ein Hauptgrund mancher ungenauen und unrichtigen Erklärungen liegt auch ohne Zweifel in einer mangelhaften Kenntnifs der Sprache und des Sprachgebrauchs.

---

§. 6.

Die Hauptergebnisse der obigen Abhandlung.

Nachdem wir in fünf Paragraphen die bezeichneten Punkte mehr oder weniger ausführlich behandelt haben, wollen wir noch in wenigen Worten die wichtigeren Ergebnisse der Abhandlung zusammenstellen.

1) Im *ersten* Paragraph hat sich das Resultat ergeben, dafs der Gottesname יְהֹוָה ein nomen proprium und von

dem im Hebräischen ungebräuchlichen Zeitworte הָוָה (im Aramäischen הֲוָה, ܗܘܳܐ) = הָיָה *fuit* abzuleiten ist, Gott als den ewig *Seienden* und als den einen wahren, unveränderlichen, ewigen, persönlichen Gott bezeichnet, welcher sich seinem auserwählten Volke oft und auf mannichfaltige Weise offenbart und ein Gesetz gegeben hat, und dafs ferner derselbe eigentlich Jahveh oder Jahve (יַהְוֶה) oder Jahaveh oder Jahave (יַהֲוֶה) auszusprechen, die Aussprache Jehova (יְהֹוָה) grammatisch unrichtig und durch die Entlehnung der Vocalpunkte von אֲדֹנָי, und nicht, wie mehrere Gelehrte (Alcazar, Galatinus, Grotius, Leusden, Ch. Aug. Crusius, C. Weseler, Allioli, J. F. v. Meyer u. A.) wollen, vom Futurum יְהֶוֶה=י, Particip הֹוֶה=ה und Präteritum הָוָה = וָה entstanden ist.

2) In dem *zweiten* Paragraph ist dargethan, dafs der Gottesname יְהוָה oder vielmehr יַהֲוֶה dem Volke Israel eigenthümlich und nicht, wie mehrere Gelehrte behaupten, von einem fremden Volke entnommen ist und daher weder einen *ägyptischen* (Gesner, Reinhard, Voltaire, Pet. v. Bohlen u. a.), noch einen *phönizischen* Ursprung hat (Hartmann), und von Jovis durchaus verschieden ist.

3) Im *dritten* Paragraph ist gezeigt, dafs die Schriftsteller des A. T. die verschiedenen Gottesnamen, namentlich יְהוָה und אֱלֹהִים, nicht willkürlich gebraucht, sondern mit Rücksicht auf den Gegenstand, die Zuhörer, Leser und die Redenden, entweder mit Absicht יְהוָה oder אֱלֹהִים oder einen anderen Gottesnamen gewählt (Hengstenberg, Dreschler, Ranke, Welte, Kurz, Keil u. A.) und den Namen יְהוָה vornemlich dann gebraucht haben, wenn Gott in seinem specifischen Verhältnisse zum Volke Israel und als der eine wahre, unveränderliche, ewige und persönliche erscheint, der sich demselben geoffenbart, mit ihm einen Bund geschlossen, ein heil. Gesetz gegeben und dasselbe leitet, führt und schützt und dasjenige erfüllt, was ihm verheifsen worden. Aus welchem Gebrauche das Re-

sultat hervorgeht, dafs die Entstehung des Pentateuchs und namentlich der Genesis aus einer Jehova- und Elohimurkunde (Eichhorn, Ilgen, Gramberg, Vater), oder aus einer Haupturkunde (Grundschrift) und einer Ergänzung derselben (Tuch, Stähelin, de Wette, v. Lengerke, Blank, v. Bohlen, Knobel, Delitzsch) unhaltbar und durch keine genügende Gründe zu erweisen ist. Ebenso verhält es sich mit der Hypothese von H. Ewald im ersten Bande der »Geschichte des Volkes Israel,« wo derselbe zu zeigen sich bemüht, dafs vier Erzähler des Pentateuchs anzunehmen seien. Dem vierten Erzähler sollen die Werke von drei Verfassern vorgelegen haben und derselbe der eigentliche Urheber des Pentateuchs und des Buches Josua in der jetzigen Gestalt sein. Die vier verschiedenartigen Bestandtheile sollen 1) aus dem Bundesbuche, 2) dem Buche der Ursprünge (תּוֹלְדוֹת), welchem die Hauptmasse der elohistischen Bestandtheile zugewiesen wird, und 3) aus zwei Stücken von zwei prophetischen Erzählern bestehen, wovon der zweite zwischen 800—750 gelebt und das Deuteronomium und das Buch Josua verfafst haben soll.

4) Der *vierte* Paragraph setzt aufser Zweifel, dafs der heil. Gottesname Jehova nicht erst zu den Zeiten Moses dem Volke Israel bekannt geworden ist, sondern, wie schon die Schreibung mit ו statt י, die mit Jehova zusammengesetzten Namen vor und zur Zeit Moses und andere Gründe darthun, den ältesten Zeiten angehört hat und wenigstens schon zu den Zeiten Abrahams bekannt war und aus Aramäa herstammt.

5) der *fünfte* Paragraph zeigt, dafs die gegen das Alter und die frühe Kenntnifs des Namen יְהֹוָה bei den Hebräern angeführten Gründe insgesammt ohne Beweiskraft und nichtig sind. Wurde Gott von Abraham, seiner Familie und Vorfahren mit dem Namen יַהְוֶה oder יַהֲוֶה genannt, so folgt daraus, dafs schon in den ältesten Zeiten Gott als der eine wahre, ewige und persönliche erkannt worden ist und

bei denselben nicht Polytheismus geherrscht hat. Zum Schlusse haben wir gezeigt, dafs אֱלֹהִים ein Appellativum und ebenfalls von *einem* göttlichen Wesen gebraucht worden und von der Wurzel oder dem Zeitworte איל *stark*, *mächtig sein* und nicht vom Zeitworte אָלַהּ = أَلِهَ *fürchten*, *scheuen*, wie viele Gelehrte behaupten, abzuleiten ist.

II.

Ueber

die verschiedenen Versuche,

wodurch man

in älterer und neuerer Zeit die von Gott den Israeliten befohlene Hinwegführung der kostbaren Geräthe und Kleider der Aegypter zu rechtfertigen gesucht hat.

Wenn auch manche göttliche Gebote und Anordnungen des alten Bundes in Rücksicht auf ihren religiösen und ethischen Gehalt und Zweck noch nicht die Vollkommenheit, Klarheit und Bestimmtheit haben, als die des neuen Bundes (1), so ist doch von allen wahren Gläubigen unter den Christen anerkannt, dafs jene mit diesen in keiner Weise im Widerspruch stehen können und dürfen. Könnte ein Widerstreit unter denselben nachgewiesen und als unbezweifelt dargethan werden, dafs im alten Bunde den Israeliten Handlungen vorgeschrieben würden, welche den religiösen und sittlichen Vorschriften des neuen Bundes geradezu entgegenstehen, oder auch nur mit klar erkannten Vernunftvorschriften im Widerspruch sich befinden, so müfste nicht allein der Glaube an den göttlichen Ursprung des alten, sondern auch an den des neuen Bundes aufgegeben werden. Denn es bedarf kaum der Erinnerung, dafs

(1) Vgl. Matth. 5, 21—48, wo Jesus die Pharisäer bestreitet, welche das mosaische Gesetz, das in einer Form gegeben war, welche zunächst den Bedürfnissen des niederen Standpunktes des Volks entsprach, aber zugleich die höchste und reinste Entfaltung im geistlichen Leben nicht hemmte, sondern beförderte, blofs äufserlich auffafsten und die unentwickelte Form festhielten. Jesus bezeichnet hier die innerliche Auffassung und Entwickelung des Gesetzes als diejenige, welche allein in den wahren und vollen Sinn desselben einführe.

der Stifter des letzteren sowohl in seinen öffentlichen Vorträgen, als auch in seinen Reden an seine Jünger, wenigstens den wesentlichen Gehalt des alten Bundes, namentlich die Glaubenslehren und Sittenvorschriften, als göttliche bezeichnet habe.

Matth. 5, 18. 19 betheuert derselbe : »Eher würde Himmel und Erde vergehen, als dafs der geringste Buchstabe oder der mindeste Punkt vom Gesetze verginge, bis dafs Alles geschieht«. Und daselbst V. 19 fügt er hinzu : »Wer nur Eines dieser kleinsten Gebote entkräftete, und die Leute so lehrte, der würde der Kleinste im Himmelreiche sein; wer aber darnach handelt und lehrt, der wird grofs im Himmelreiche sein«. Nach V. 17 daselbst ist Christus nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzuheben, sondern sie in Erfüllung zu bringen. Vgl. Luc. 16, 17; 21, 33. An mehreren Stellen bezeichnet derselbe den Inhalt des alten Bundes als die Grundlage seiner Lehre und beruft sich ausdrücklich darauf. »Alles nun«, heifst es Matth. 7, 12, »was ihr wollet, dafs euch die Leute thun sollen, das thut ihnen auch ihr! denn dieses ist das Gesetz und die Propheten«. Vgl. Matth. 11, 13—15; 15, 7—8; 22, 37—43; Luc. 16, 16 ff.; Joh. 10, 35; 5, 46. — Auch gründet derselbe seine Messias-Würde auf die Aussprüche desselben. Matth. 11, 3. 13. 14; Luc. 1, 31—33; 18, 31; 19, 37—40; 24, 25—27. 44—47; Joh. 5, 39; 17, 3. — Matth. 26, 64 betheuert Jesus vor dem hohen Gerichte mit einem feierlichen Eide, dafs er der verheifsene und erwartete Messias sei. Nach Hebr. 12, 26; Jud. V. 5 und der Lehre der Kirchenväter ist Christus der מַלְאַךְ יְהוָֹה. 2 Mos. 14, 19; 23, 20; 32, 34 u. a., selbst der Urheber des alten Bundes. Vgl. 1 Kor. 10, 1—5. 9; Hebr. 11, 26. 27. Und mit dem Urheber des neuen Bundes stimmen auch seine Jünger in ihren Schriften völlig überein. Im zweiten Briefe Pauli an Timotheus Kap. 3, 16. 17 heifst es von dem Inhalte der h. Bücher des alten Bundes : »Die ganze Schrift ist von Gott eingegeben und nützlich zur

Belehrung, zur Zurechtweisung, zur Besserung, zur Bildung in der Gerechtigkeit; damit der Mensch aus Gott vollkommen, zu jedem guten Werke geschickt sein möge«. Nach dem vierzehnten Verse daselbst ist Timotheus von früher Kindheit an mit den heiligen Schriften bekannt, und sie können ihm Anweisung geben zur Seligkeit, mittelst des Glaubens an Jesum Christum. Nach diesem Ausspruche des Apostels sind also die Bücher des alten Bundes vollkommen geeignet, den Lehrer des Evangeliums zu seinen Amtspflichten tüchtig zu machen und die Christen vermittelst des Glaubens an Christus zur Seligkeit zu führen. Vgl. Apostelg. 3, 18—21; 28, 25; 1 Petr. 1, 11, wo der Apostel sagt, dafs der Geist Christi die Propheten erleuchtet und dessen Leiden und die darauf folgende Herrlichkeit vorher verkündigt habe. Vgl. 2 Petr. 1, 19; 2, 21; 1 Kor. 10, 6; Röm. 15, 4.

So unbezweifelt es also nach den Aussprüchen des Heilandes und seiner Jünger ist, dafs wenigstens die Glaubenslehren, Sittenvorschriften und Lebensregeln des alten Bundes wahr und göttlich sind und dahin zielen, den Menschen zur wahren Frömmigkeit und Tugend zu führen und Gott wohlgefällig zu machen, so einleuchtend ist auch, dafs demjenigen, welcher diesen Glauben an den göttlichen Ursprung des alten Bundes bewahren will, die Pflicht obliegt, nachzuweisen, dafs diejenigen Vorschriften und Gebote des alten Bundes, worin die Gegner der Offenbarung einen Widerspruch mit denen des neuen Bundes oder mit der Vernunft zu finden glauben, sich in keiner Weise widerstreiten und auf vorgefafsten Meinungen oder auch auf unrichtiger Erklärung von Stellen beruhen. In Anerkennung der Nothwendigkeit einer Nachweisung der völligen Uebereinstimmung der Vorschriften und Gebote des alten Bundes unter sich und mit denen des neuen Bundes und mit den richtigen Vernunftgeboten haben dann auch die Lehrer des Christenthums stets die Nichtigkeit solcher Behauptungen der Gegner der Offenbarung darzu-

thun sich ernstlich angelegen sein lassen. — Nun aber giebt es in den Schriften des alten Bundes kaum eine Stelle, welche in älterer und neuerer Zeit so sehr zur Bestreitung und Leugnung des göttlichen Ursprungs desselben benutzt worden ist, als diejenigen sind, worin von den goldenen und silbernen Geräthen und Kleidern der Aegypter, welche die Israeliten bei ihrem Auszuge aus Aegypten auf göttlichen Befehl von jenen fordern, mitnehmen und behalten, die Rede ist. Nicht wenige Gegner haben geradezu behauptet, dafs in jenen Stellen die Lüge, der Betrug und Diebstahl als Gott wohlgefällig bezeichnet und mit deutlichen Worten empfohlen würden. Dafs vor Christi Geburt diese Stellen zur Bestreitung und Herabsetzung der göttlichen Offenbarung des alten Bundes von den Heiden, welchen durch die alexandrinische Uebersetzung aus dem Hebräischen in das Griechische der Inhalt des alten Testaments zugänglich geworden war, benutzt worden sind, ersehen wir aus Philo im *Leben Moses*, indem sich dieser daselbst angelegentlichst bemüht, das Anstöfsige zu beseitigen.

Aus dem Bestreben, dem Befehle Gottes und dem Verfahren der Israeliten das Anstöfsige zu benehmen, ist auch ohne Zweifel die jüdische Dichtung von einem Rechtsstreite der Aegypter und Juden in Betreff jener goldenen und silbernen Geräthe hervorgegangen. Tertullian erzählt in seinem 2. Buche gegen Marcion, Kap. 20, dafs die Aegypter und Juden vor Alexander dem Grofsen erschienen seien, um von diesem den Rechtsstreit über jene Gefäfse entscheiden zu lassen, und dafs die Aegypter von demselben mit Klage und Forderung abgewiesen worden seien.

Zu den Gegnern der Offenbarung des alten Bundes, welche jenen göttlichen Befehl und das Verfahren der Israeliten zur Bestreitung derselben benutzten, gehörten auch die Gnostiker der ersten christlichen Jahrhunderte. Denn wir ersehen aus dem heil. Irenäus im 4. Buche

von den Ketzereien, im 49. Kapitel, und aus Tertullian a. d. a. St., dafs in der damaligen Zeit jene hauptsächlich aus diesen Stellen zu beweisen suchten, dafs der Urheber des alten Bundes nicht ein gutes göttliches Wesen sein könne, weil derselbe die Juden zur Lüge und zum Betruge aufgefordert habe (2). Zu den Zeiten des heil. Augustinus waren es die Manichäer, welche die Erzählung von der vorgeblichen Anleihe und der Wegführung der Gefäfse und Kleider, wie die von Gott befohlene Eroberung Canaans durch die Israeliten, zum Hauptzielpunkte ihrer Angriffe gegen das alte Testament benutzten. Augustinus, der in jüngeren Jahren selbst dieser heillosen Secte angehört hat, sagt, dafs sie das alte Testament anbelleten, über diesen Befehl Gottes gelästert oder vielmehr auch ihn zum Vorwande genommen hätten, die heiligen Schriften des alten Bundes zu verwerfen. Dafs auch die späteren Gegner der Offenbarung, welche vom Christenthum abgefallen sind, diese Angaben des alten Bundes wieder hervorgezogen und zur Bestreitung des göttlichen Ursprungs desselben benutzt haben werden, läfst sich schon im voraus vermuthen. Und so finden wir denn auch diese Vermuthung bestätigt. Die Ersten, die uns hier entgegentreten, sind einige Engländer, die an ihrem Glauben Schiffbruch gelitten hatten. Denn als im vorigen Jahrhunderte in England bei Vielen der Glaube an die göttliche Offenbarung erloschen war und eine nicht geringe Zahl von Gelehrten sich in den Deismus verirrt hatte, so waren es hauptsächlich die Deisten, welche jene göttlichen Gebote für ihr Interesse verwendeten, behauptend, dafs dieselben schon einer gesunden Vernunftmoral entgegen seien, weil in ihnen sogar Lüge, Betrug und Diebstahl als Gott wohlgefällige

---

(2) Vgl. den heil. Epiphanius advers. haereses lib. II, Tom. II, haeresis 66. Manichaeorum cap. 70, p. 690 ed. Petavii, Coloniae 1682, cap. 71, p. 692; cap. 74, p. 694; cap. 83, p. 702.

Dinge empfohlen würden. Unter diesen sind es namentlich M. Tindal, in dem Werke: *das Christenthum so alt als die Welt*, Kap. 13, S. 452. 610, Sam. Parvish, Inquiry into the Jewish and Christian *Revelation*, S. 37, Jakob Clive, *Oration spoken at Poyners-Hall*, S. 37. 38, *La Religion Muhammedane comparée à la payenne de l'Indostan*, S. 90. Nachdem dieser Unglaube auch allmählich bei den Franzosen Eingang gefunden hatte, suchten auch viele unter diesen mit denselben Waffen die göttliche Offenbarung zu bestreiten. Vornehmlich sind es die französischen Atheisten und Religionsspötter, welche mit grofser Sorgfalt alles, was in den früheren Zeiten die Gegner der Offenbarung, insbesondere die englischen Deisten, gesagt und geschrieben hatten, und was nur den Anschein eines Grundes gegen den göttlichen Ursprung der h. Schrift hatte, zusammen suchten, um den christlichen Glauben mit Schimpf und Spott zu überhäufen und ihn von Grund aus zu vernichten. Diese Angriffe fanden auch in Deutschland bei einigen Rationalisten allmählich Anklang und Beistimmung, jedoch mit dem Unterschiede, dafs die deutschen Gegner der Offenbarung, Wenige ausgenommen, nicht eine so höhnende und verächtliche Sprache führten, wie jene Franzosen. Da aber in Deutschland der Kampf gegen die Offenbarung mit gröfserer Gründlichkeit und Ruhe geführt wurde, so war derselbe noch gefährlicher als der jener Gegner. Unter den Deutschen, welche jene Erzählung von der vorgeblichen Anleihe und der Wegführung der goldenen und silbernen Geräthe und Kleider zur Bekämpfung der göttlichen Offenbarung des alten Testaments, vornehmlich der Bücher Moses, benutzten, nimmt der Wolfenbütteler Fragmentist, Reimarus (3), in dem von Lessing heraus-

---

(3) Dafs kein Anderer, als dieser, der Verfasser der genannten Fragmente sei, hat der verstorbene Dr. Gurlitt in der Leipziger Literaturzeitung in dem Märzhefte Nr. 55 vom Jahre 1827 durch unwiderlegbare

gegebenen Werke : *die übrigen noch ungedruckten Werke des Wolfenbüttelschen Fragmentisten*, Berlin 1787, einen Hauptplatz ein. In seinen leidenschaftlichen Angriffen auf die göttlichen Offenbarungen des alten Testaments wird Moses auf das Heftigste beschuldigt und dieser grofse Gesetzgeber als schändlicher Lügner genannt. Auch werden von demselben gegen die in den Büchern Moses handelnden Personen Klagen auf Klagen gehäuft. In Betreff unserer Erzählung behauptet derselbe geradezu, dafs Jeder, wenn man jene Handlung an sich selbst betrachte, sagen müsse, dafs es alles Unwahrheit, Betrug und Diebstahl sei. »Wie aber«, schreibt er in dem genannten Werke S. 53, »wenn nun die Worte hinzukommen : Der Herr hat gesagt oder befohlen, wird blofs dadurch Unwahrheit und Lüge zur Offenbarung werden? blofs dadurch die ärgsten Gottlosigkeiten zu göttlichen Handlungen? So kostet es nicht viel, aus Falschheit eine Offenbarung, aus der Bosheit eine Tugend und Frömmigkeit zu machen, so hört alles Kennzeichen dessen, was göttlich oder ungöttlich ist, auf, so ist die Religion und der Gottesdienst von den gräulichsten Lügen und Bübereien nur durch die paar Worte : Gott hat es gesagt, unterschieden«. In ähnlicher Weise und mit gleicher Bitterkeit und Feindseligkeit gegen die Offenbarung sprachen sich hierüber M. G. F. Daumer in der Abhandlung : *Ueber die Entwendung des ägyptischen Eigenthums*, Nürnberg 1833, und andere rationalistische Gelehrte aus (4).

[illegible] zur vollen Gewifsheit erhoben. Schon im Jahre 1825 hatte Dr. Theod. Hartmann im Septemberhefte der gedachten Literaturzeitung Nr. 231, 232, aus inneren und äufseren Beweisen denselben als den wahrscheinlichen Verfasser bezeichnet. Von Beck werden in seinem Allgem. Repert. vom Jahre 1825, S. 387, die von Hartmann angeführten Beweise als unverwerflich genannt.

(4) Nach J. Salvador in dem Werke : »Geschichte der mosaischen Institutionen und des jüdischen Volks, nach der zweiten Ausgabe aus

Jeder, der diese aus der Erzählung von der Beraubung der Aegypter durch die Israeliten entnommenen Angriffe auf die göttliche Offenbarung kennen gelernt hat, wird es

---

dem Französischen übersetzt für Gelehrte und Gebildete aller Stände von Dr. Essenna, bevorwortet von Dr. Gabriel Riesser, Hamburg 1836«, Bd. 1, S. L haben die Hebräer sich mit Gewalt der Kleidung, Gefäfse von Gold und Silber bemächtigt, als Entschädigung für die langjährige Arbeit. »Endlich«, schreibt Salvador a. a. O., »als die Billigkeit vergeblich angerufen, Bitten und Drohungen vergeblich bei Pharao verwandt waren, da dieser ohne Ende Versprechungen machte, um sie wieder zurückzunehmen, befahl Gott Moses, den entscheidenden Schlag zu führen. Es wurde den Hebräern der Befehl ertheilt, sich mit Gewalt (nicht mit List) Kleidung, Gefäfse von Gold und Silber von den Aegyptern zu verschaffen, als schwache Entschädigung für die langjährige Arbeit, zu der man sie gezwungen hatte. Wer möchte denn in der That glauben, dafs es Mifsbrauch des Zutrauens war, der sie in den Besitz aller dieser Dinge brachte? »Die Kinder Israels gingen *unter Waffen* aus Aegypten«; so ist die Thatsache im Texte gegeben (?), wie er durch die Vulgata bestimmt ist und worüber kein ernstlicher Streit möglich ist. Ferner bedeutet das hebräische Wort »leihen« zugleich »verlangen« und der Text lehrt uns, dafs die Söhne Jakobs, ohne Widerstand zu erfahren, die Aegypter *plünderten*. Aber woher mag es kommen, dafs selbst die Vulgata in dieser Wendung übersetzt: »Ihr sollt dem ganzen Volke sagen, dafs jeder Mann von *seinem Freunde*, jede Frau von ihrer Nachbarin Gefäfse von Gold und Silber begehre«. Wie? Jeder der, so entsetzlich unterdrückten Hebräer hätte einen Aegypter zum Freunde gehabt — und es waren 600,000 Mann, die über 20 Jahre alt waren? Wie? 600,000 Menschen und selbst 60,000 Streitfähige verlangen, am selben Tage, zu gleicher Stunde, im ganzen Lande, die kostbarsten Dinge, die ihre Unterdrücker besitzen und man reicht sie ihnen *freiwillig* dar? Sie verlangen dies, nachdem neun harte Schläge Aegypten getroffen hatten, und die Vulgata erwähnt eines freundschaftlichen Darlehens und sieht nicht, dafs das hebräische »Freund« zugleich »Nachbar, Nächster«, bedeute, so dafs der Befehl lautete, jeder Hebräer soll den Aegypter, der ihm der nächste, der am Besten erreichbare wäre, plündern. Noch in unseren Tagen fordert jede erobernde Armee die Einwohner der Länder, die sie durchschreitet, auf, ihr Geld und Lebensmittel zu überliefern. Eine *Aufforderung* der Art ist es, die 600,000 Menschen machen, denen man die namenloseste Entschädigung für so vieler Jahre Arbeit schuldete. Wenn dabei ein Wunder statt findet, so besteht es darin, dafs der unnatürlich entnervte Aegypter ihnen gutwillig (oder aus Aberglauben) nachgab«.

schon im Voraus wahrscheinlich finden, dafs jene Gegner die bisher versuchte Lösung der Schwierigkeit unbeachtet gelassen, oder dafs doch die ihnen bekannt gewordenen Versuche dieselbe wirklich nicht beseitigen und ungeschwächt bestehen lassen, oder dafs jene Erzählung wirklich eine schwer zu beseitigende Schwierigkeit enthalte. Dafs die Gegner gegen das Interesse ihrer Sache nicht selbst die Schwierigkeit werden zu lösen versucht haben, bedarf kaum einer Erwähnung. Und betrachten wir nun die bisherigen Versuche zur Beseitigung jener Schwierigkeit, so kann man nicht umhin zu gestehen, dafs fast alle dieselbe nicht befriedigend lösen und den Gegnern mehr oder weniger eher günstig als hinderlich gewesen sind. Könnte jene Erzählung auf keine andere Weise gerechtfertigt und mit den Vorschriften der Moral in Einklang gebracht werden, als durch jene Versuche, welche bei den älteren und den meisten neueren Gelehrten sich finden, so hätten, wir müssen es offen bekennen und das Folgende wird es bewahrheiten, die aus derselben entnommenen Angriffe gegen die Offenbarung wirklich einen guten Grund. Da aber so viele äufsere und innere Gründe für die göttliche Offenbarung im alten Bunde sprechen, so würde hierauf gestützt der

---

Unter dem angeblich göttlichen Befehl, jene Schätze zu verlangen, vermißt **Salvador** den Muth und die Stärke des Herzens, jene mit Gewalt zu nehmen. Im Folgenden giebt **Salvador** es als ganz wahrscheinlich an, dafs die Hebräer die von **Manetho** erwähnten Hycsos (*gefangene Feinde*, nicht Hirtenkönige) seien, die bewaffnet aus Aegypten gezogen sein sollen. Diese Auffassung der Erzählung des Auszuges ist verwerflich und widerstreitet den Worten des Textes. S. das unten unter Nr. VIII Gesagte. Die Nachbarn der Hebräer waren diesen nichts schuldig, da der König sie unterdrückte und sie für denselben gearbeitet hatten. Von einem Rechte des Krieges kann ebenfalls nicht die Rede sein, da die Nachbarn gar keine feindlichen Absichten gegen die Hebräer hatten. Vielmehr wird ausdrücklich gesagt, dafs Gott das Herz der Aegypter mit Wohlwollen gegen die Hebräer erfüllet hatte. Auch bedeutet, wie oben gezeigt ist, הִשְׁאִיל *willig schenken.*

fromme Gläubige sich mit der Hoffnung vertrösten, dafs die Folgezeit schon die richtige Lösung dieser Schwierigkeit finden werde. Er könnte dieses um so mehr mit Grund thun, weil in neueren Zeiten auch manche andere Schwierigkeiten, welche die frühere Zeit nicht zu beseitigen wufste, durch die gründlicheren Kenntnisse der orientalischen Sprachen, der Schicksale des Textes, der Sitten, Gebräuche, Gewohnheiten und Einrichtungen, der Geographie und Topographie, überhaupt durch unsere erweiterten Kenntnisse des biblischen Alterthums ihre befriedigende Lösung gefunden haben. Allein wir haben nicht nöthig, uns auf eine zukünftige Lösung zu vertrösten, weil in der richtigen Auffassung der Erzählung die angegebene Schwierigkeit ihre befriedigende Beseitigung findet. — Der Hauptgrund, warum so viele Erklärungsversuche erfunden worden sind und die Schwierigkeit nicht befriedigend gelöst werden konnte, liegt in der Annahme, dafs die Israeliten die goldenen und silbernen Geräthe und Kleider bei ihrem Auszuge aus Aegypten von den Aegyptern *geliehen* und dafs diese jenen dieselben als ein *Darlehn* gegeben haben. Dafs diese Auffassung der Erzählung eine irrige sei und auf einer unrichtigen Uebersetzung der hebräischen Worte beruhe und mit den Umständen nicht in Einklang zu bringen sei, werden wir unten, wie wir glauben, überzeugend darthun. Bevor wir aber die Erklärungsversuche vorlegen und beurtheilen, wollen wir die Stellen, worin von jenen Geräthen und Kleidern die Rede ist, wörtlich mittheilen. Wir bemerken nur noch, dafs die Urheber der mifslungenen Versuche und diejenigen, welche den einzelnen Versuchen ihre Beistimmung gegeben haben, wegen der Ueberzeugung, dafs in der Erzählung nur von einem *Leihen* die Rede sei und Gott nichts Sündhaftes befehlen könne, eine Entschuldigung finden.

Die erste Stelle, welche sich auf die goldenen und silbernen Geräthe und Kleider bezieht, findet sich im ersten Buche Moses, Kap. 15, 13, 14, wo dem Abraham in einem

Traumgesichte der Aufenthalt seiner Nachkommen in Aegypten und deren Auszug aus demselben mit den Worten bekannt gemacht wird : »Da sprach Jehova zu Abraham : Du sollst wissen, dafs dein Samen fremd sein wird in einem Lande, das nicht sein ist, und da wird man ihn zu dienen zwingen und bedrücken vierhundert Jahre (5). Aber ich will das Volk, welchem sie dienen werden, richten und *danach sollen sie ausziehen mit grofser Habe.*

Die zweite Stelle findet sich im zweiten Buche Moses, Kap. 3, wo Moses am Berge Horeb die göttliche Sendung erhält, die Israeliten aus Aegypten zu führen und sie von der harten Dienstbarkeit zu befreien. »Und ich strecke meine Hand aus«, spricht Jehova V. 20—22, zu Moses, »und schlage Aegypten mit allen meinen Wundern, die ich thun werde in seiner Mitte. Danach wird er (Pharao) euch ziehen lassen. Und ich gebe Gnade (נָתַתִּי אֶת־חֵן) diesem Volke in den Augen der Aegypter, dafs, wenn ihr ausziehet, ihr nicht leer ausziehet. Und es verlangt (שָׁאֲלָה d. i. soll verlangen, fordern, Viele : *leihet* oder *borget*) ein Weib (d. i. jegliches Weib) von seiner Nachbarin und Hausgenossin (מִשְּׁכֶנְתָּהּ בֵּיתָהּ וּמִגָּרַת) silberne Geräthe und goldene Geräthe und Kleider (כְּלֵי־כֶסֶף וּכְלֵי זָהָב וּשְׂמָלֹת), und ihr leget sie auf eure Söhne und eure Töchter und beraubet (וְנִצַּלְתֶּם) also Aegypten (Moldenhawer, Jo. Dan. Michaelis : nehmet sie mit aus Aegypten; Viele andere, auch Luther : *entwendet* sie den Aegyptern)«. Dieser göttliche Befehl wird wiederholt Kapitel 11, V. 1—3, mit den Worten : »Und Jehova sprach zu Moses : Ich will noch eine Plage über Pharao und Aegypten kommen lassen, danach wird er euch von hier entlassen; wenn er euch

---

(5) In dieser göttlichen Offenbarung wird der Aufenthalt der Israeliten in Aegypten nach einer runden Zahl auf 400 Jahre angegeben; nach dem 2. Buche Moses, Kap. 11, 40 dauerte aber der Aufenthalt 430 Jahre.

gänzlich entläfst, so wird er euch sogar von hier wegtreiben. So sage nun vor dem Volke, dafs ein jeglicher Mann von seinem Freunde (מֵאֵת רֵעֵהוּ) und jegliches Weib von seiner Freundin (מֵאֵת רְעוּתָהּ) silberne und goldene Geräthe verlange (וְיִשְׁאֲלוּ). Und da gab Jehova Gnade dem Volke in den Augen der Aegypter. Auch war Moses sehr grofs im Lande Aegypten, in den Augen der Knechte Pharaos und in den Augen des ganzen Volkes«. Die Erfüllung jenes wiederholten göttlichen Gebotes wird Kap. 12, 35. 36 mit den Worten angegeben: »Und die Söhne Israels thaten, wie Moses gesagt hatte, und sie verlangten (וַיִּשְׁאֲלוּ) von den Aegyptern silberne und goldene Geräthe und Kleider. Und Jehova gab Gnade dem Volke in den Augen der Aegypter, und sie gaben ihnen bereitwillig ([וַיַּשְׁאִלוּם] gewöhnlich: *sie liehen ihnen*) und so beraubten sie Aegypten. (Moldenhawer, Joh. Dan. Michaelis: nehmen sie mit aus Aegypten; viele andere: sie entwendeten sie den Aegyptern)«. Aufser diesen Stellen giebt es noch zwei andere im alten Testamente, welche sich auf unseren Gegenstand beziehen. Die erste findet sich im 105. Ps. V. 37. 38, wo der Psalmist, nachdem er der letzten Plage Erwähnung gethan hat, sagt: »Und er (Gott) führte sie aus mit Silber und Gold, und es war kein Strauchelnder in ihren Stämmen. — Es freute sich Aegypten ihres Auszuges; — denn Furcht vor ihnen hatte sie befallen«. Die andere lesen wir im Buche der Weisheit Kap. 10, 17, wo es heifst: »Sie (die Weisheit) gab den Heiligen den Lohn ihrer Arbeiten und leitete sie auf wunderbaren Wegen«.

Da wir durch das oben Gesagte den Leser mit dem vorliegenden Gegenstande im Allgemeinen genügend bekannt gemacht und das zur Einleitung in die Erklärungsversuche Nöthige vorgelegt haben, so gehen wir sogleich zur Darstellung der einzelnen Versuche über, und bemerken nur noch, dafs wir bei der Anordnung derselben auf das Alter und auf die geringere oder zahlreichere Anerkennung, welche sie gefunden, Rücksicht genommen haben. Die

wörtliche Mittheilung mancher Versuche wird dazu dienen, uns mit den verschiedenen Ansichten und Beweisführungen genau bekannt zu machen und über den Werth oder Unwerth der Versuche mit Sicherheit und Bestimmtheit entscheiden zu können.

1. Der älteste Versuch, wodurch man jene Erzählung über die Wegführung der goldenen und silbernen Geräthe und Kleider der Aegypter zu rechtfertigen gesucht hat, geht von der Ansicht aus, dafs die Israeliten sich dieselben als *Lohn* und *Ersatz* für ihre vielen schweren und langwierigen Arbeiten mit Recht hätten zueignen können. Es sollen die geliehenen Geräthe und Kleider nur ein geringer Ersatz gewesen sein für den ihnen ungerecht entzogenen Lohn, worauf sie für ihre Ziegelarbeiten und die Erbauung von Städten mit vollem Rechte hätten Anspruch machen können. Nach dieser Auffassung haben also die Hebräer sich selbst bezahlt gemacht. Von mehreren Erklärern wird zur Rechtfertigung der Israeliten noch beigefügt, dafs die Aegypter einen mehr als genügenden Ersatz an den Aeckern, Früchten und Häusern, welche jene nicht mitnehmen konnten, gehabt hätten und sich dadurch hätten bezahlt machen können. Dieser Versuch zur Beseitigung der Schwierigkeit findet sich, wie oben bemerkt, schon bei dem jüdischen Philosophen Philo. Demselben sind hierin mehrere Kirchenväter und viele spätere Interpreten und Gelehrte gefolgt. Philo handelt hierüber im *ersten Buche vom Leben Moses*, S. 483, nach der Kölner Ausgabe vom Jahre 1613. Nachdem derselbe im Vorhergehenden erzählt hat, dafs die Wunderplagen die Aegypter mit Angst und Schrecken erfüllt und dafs diese deswegen unter Klagen und Weinen dem Pharao seine hartnäckige Weigerung der Entlassung der Israeliten vorgeworfen und dieselben angetrieben hätten, das Land sobald als möglich zu verlassen, fährt er fort: »Die Hebräer, auf diese Weise vertrieben und fortgejagt, haben, eingedenk ihrer alten edlen Abkunft, eine kühne That gewagt, um dadurch die erlittenen Ungerechtigkeiten

zu vergelten. Denn nachdem sie eine grofse Beute erlangt hatten, luden sie das Gepäck theils auf ihre Schultern, theils auf Lastthiere: sie haben aber dieselben nicht aus Geiz, wie etwa ein Ankläger behaupten möchte, oder aus Begierde nach fremden Gütern genommen; denn welche hätte es sein können? sondern erstlich, um einen erforderlichen Lohn für ihre tägliche Arbeit, und zweitens, um für die während der Dienstbarkeit erlittenen Unbilden, wenn auch nicht nach Verdienst, doch einiges für den Schaden zu erhalten. Dann es ist auch der Verlust des Vermögens und der Freiheit nicht gleich, da jeder Vernünftige sich lieber der Gefahr des Todes als der Gefahr des Verlustes der Freiheit aussetzen will. Daher können die Hebräer beide Handlungen mit Recht vertheidigen; sie nahmen den Lohn, um welchen sie schon lange betrogen waren, entweder in Frieden, oder sie erbeuteten die Güter der im Kriege Besiegten. Denn von jenen war die Ungerechtigkeit ausgegangen, indem sie ihre um Hülfe flehenden Gastfreunde, wie ich früher bemerkt habe, als Gefangene zu Sclaven gemacht hatten. Endlich aber, als sich eine passende günstige Zeit darbot, hat das wehrlose Volk die ihm angethane Gewalt gerächt«. In demselben Sinne schreibt der heil. Clemens von Alexandrien im ersten Buche der Strom. Kap. 23, S. 415 nach der Ausgabe von Potter, Venedig 1757, und nach der Ausgabe von Sylburg S. 149: »Die Hebräer haben die grofse Beute, welche sie bei ihrem Auszuge aus Aegypten mitnahmen, nicht aus Geiz, wie die Ankläger (*κατήγοροι*) behaupten (denn Gott überredet keinen, fremde Sachen zu verlangen), sondern erstlich als einen schuldigen Lohn (*μισθὸν ἀναγκαῖον*) für die eine lange Zeit hindurch den Aegyptern geleisteten Arbeiten und Sclavendienste genommen; zweitens haben sie sich auf eine gewisse Weise gerächt, indem sie durch die Wegführung der Beute den habgierigen Aegyptern für die Sclavendienste Gleiches vergalten. Entweder hielten sich also die Hebräer als die stärkeren für berechtigt, die Sachen

der Feinde wegzunehmen, wie solches im Kriege zu geschehen pflegt nach dem Rechte der Sieger. Und die Veranlassung zum Kriege war eine gerechte: denn die Hebräer kamen als um Hülfe Bittende wegen einer Hungersnoth zu den Aegyptern. Diese machten aber ihre Gastfreunde dienstbar und zwangen sie, Sclavendienste zu thun, ohne ihnen einen Lohn zu geben. Oder sie haben auch, wie im Frieden, einen gewissen Lohn von den Aegyptern gegen deren Willen genommen, indem letztere während einer langen Zeit den Lohn nicht bezahlt, sondern jene um denselben betrogen hatten«. Tertullian, der hierüber im 12. Buche gegen Marcion Kap. 20 handelt, findet ebenfalls in dem den Israeliten gebührenden Lohn die Rechtfertigung des Verfahrens derselben. »Allein wir wollen«, schreibt er an der angeführten Stelle, »in jener Dunkelheit der Leichtfertigkeit folgen und die Geister der Finsternifs, die sogar dem Schöpfer selbst jenen Betrug und Raub des Goldes und Silbers, welcher von demselben den Hebräern gegen die Aegypter zu üben befohlen wurde, vorwerfen, ans Licht ziehen. Wohlan, unglücklicher Häretiker, ich fordere dich selbst zum Schiedsrichter auf: Blicke zuvor auf beide Völker, und du wirst in folgender Weise über den Urheber des Gebotes urtheilen. Die Aegypter fordern von den Hebräern goldene und silberne Geräthe zurück. Hingegen machen die Hebräer gegenseitige Forderungen, indem sie im Namen ihrer Väter aus demselben Vorrathe der Schrift für sich anführen, dafs der Lohn jener mühvollen Dienstbarkeit für die zurückgelassenen Ziegelhütten, für die erbauten Städte und Landgüter erstattet werden müsse. Wie wirst du urtheilen, Auserwählter des besten Gottes, dafs die Hebräer einen Betrug anerkennen müssen, oder die Aegypter eine Erstattung? Denn sie versichern auch, dafs es so durch die Gesandten (an Alexander den Großen) von beiden Seiten geschehen sei: von der Seite der Aegypter, welche nämlich die Geräthe zurückforderten, von Seiten der Juden aber, welche den Lohn für ihre Dienste

zurückforderten, und die Folge war, dafs die Aegypter ihre Forderungen in Betreff der Geräthe aufgaben. — Heutigen Tages behaupten die Hebräer sogar gegen die Marcioniten, dafs jenes Gold und Silber, wie viel es auch gewesen sein mag, nicht zum Ersatze genügt habe, wenn man die Arbeit von sechsmalhunderttausend Menschen so viele Jahre hindurch auch nur auf einen Groschen für den Tag anschlägt. Welcher Theil ist nun der gröfsere, der derjenigen, welche die Geräthe zurückfordern, oder der derjenigen, welche Landhäuser und Städte bauten? Ist die Klage der Aegypter gröfser oder die Güte der Hebräer? Gesetzt, es hätten in blofs gerichtlicher Entscheidung des Unrechtes die Hebräer die Aegypter geschlagen als freie Menschen, die in das Joch der Knechtschaft gebracht worden wären, sie hätten ihren blofsen Rücken ihren Richtern bei den Gerichtsbänken gezeigt, durch schmachvolle Grausamkeit zerrissen, hättest du nicht den Ausspruch gethan, dafs nicht mit wenigen Schüsseln und Bechern der Reichen, welche immerhin doch die geringere Zahl waren, sondern sogar mit ihrem ganzen Vermögen den Hebräern Genugthuung gegeben werden müsse? Wenn also die Sache der Hebräer eine gute ist, so ist ebenfalls eine gute die andere, d. h. der Befehl Gottes, der sowohl die Aegypter, ohne es zu wissen, dankbar und gefällig gemacht, als auch sein Volk in der kurzen Zeit des Auszuges mit dem gewissen Troste eines stillschweigenden Vergleiches aus dem Dienste entlassen hat«. Auch der h. Irenäus, der in seinen Büchern *gegen die Ketzereien* zahlreiche Irrthümer siegreich zurückweist und in ihrer Nichtigkeit zeigt, kommt im 4. Buche, Kap. 30 (nach älteren Ausgab. Kap. 49), S. 267, nach der Venediger Ausgabe vom Jahre 1734, auf unseren Gegenstand zurück und sucht die Schwierigkeiten desselben auf ähnliche Weise, wie die vorher benannten Väter, zu beseitigen. »Welche aber«, schreibt er daselbst, »dem Volke vorwerfen und es anfeinden, weil es bei dem Auszuge auf göttlichen Befehl Gefäfse jeder Art und Kleider, aus welchen in der Wüste

das Zelt gemacht worden ist, von den Aegyptern genommen habe und damit abgereiset sei, diese kennen nicht die Rechtfertigungen und Anordnungen Gottes und klagen sich selbst an . . .« Und weiter unten fährt er fort : »Die Aegypter waren Schuldner des Volkes (der Hebräer) nicht allein in Betreff der Gegenstände, sondern in Rücksicht ihres Lebens wegen der vorhergegangenen Wohlthaten des Patriarchen Josephs . . . Zudem diente das Volk den Aegyptern in schwerer Sclaverei, wie die Schrift sagt (2 Mos. 1, 14). Die Aegypter zwangen mit Grausamkeit die Israeliten zum Sclavendienste, und verbitterten ihnen das Leben durch harte Arbeiten in Thon und Ziegeln, durch allerlei Arbeiten auf dem Felde, und allerlei andere Arbeit, die sie mit Grausamkeit ihnen auflegten, und sie bauten für sie feste Städte, arbeiteten viel und vermehrten deren Habe viele Jahre hindurch durch jede Art von Dienstbarkeit, während jene nicht allein undankbar gegen sie waren, sondern auch alle zu Grunde richten wollten. Was ist also Ungerechtes geschehen, wenn die Israeliten von den vielen Sachen Weniges nahmen, und wenn die, welche, wenn sie den Aegyptern nicht gedient hätten, einen grofsen Besitz hätten haben und reich hätten ausziehen können, arm auszogen und nur einen sehr geringen Lohn für ihren grofsen Dienst nahmen? Gleich wie wenn ein Freier, von Jemand mit Gewalt weggeführt, ihm viele Jahre dient und sein Vermögen vermehrt, nachher einige Mittel erlangt hat, dafür gilt, als besäfse er ein Weniges von dem Eigenthume seines Herrn, während er vielmehr für seine vielen Arbeiten und von seinem grofsen Gewinnste nur Weniges an sich gebracht hat, und wenn er von dannen geht, er deshalb beschuldigt wird, als habe er Unrecht gethan, so würde ein solcher Richter ungerecht erscheinen demjenigen, der mit Gewalt in die Sclaverei abgeführt worden ist. So beschaffen und von solcher Art sind diejenigen, welche dem Volke (der Hebräer), das Weniges von Vielem genommen, dieses zur Last legen und sich selbst nichts zur Last legen,

die da den Dank, den sie für die Dienste der Eltern schuldig waren, nicht zahlen, sondern vielmehr jene in die härteste Sclaverei gebracht und den gröfsten Nutzen von ihnen gehabt haben; und sagen, dafs jene (die Hebräer), indem sie ungeprägtes Gold und Silber in wenigen Gefäfsen, wie wir vorher sagten, mitgenommen, ungerecht gehandelt hätten, sie selbst aber (denn wir wollen sagen, was wahr ist, obwohl es einigen lächerlich erscheinen möchte) thäten recht daran, wenn sie durch fremde Arbeiten geprägtes Gold und Silber und eherne Geschirre mit der Inschrift und dem Bilde des Kaisers in ihrem Gürtel tragen«. Von derselben Ansicht gehen bei ihrer Rechtfertigung und Beseitigung der Schwierigkeit auch der h. Epiphanius, der h. Chrysostomus, Theodoret und der h. Basilius aus. Der h. Epiphanius bespricht diesen Gegenstand in dem Werke *Ἀγκυρωτός*, Kap. 113, Th. 2, S. 115 folg. nach der Cölner Ausgabe von Petavius vom Jahre 1682. »Wenn die Israeliten«, schreibt er, »für die Aegypter so viele Jahre ohne irgend einen Lohn gearbeitet haben, ist es dann nicht bei Gott und den Menschen durchaus billig, dafs denselben wenigstens am Ende eine Bezahlung zu Theil würde? Daher ist Gott nicht ungerecht, dafs er die Seinigen mit Beute entlassen hat. Wenn Jemand etwa glauben sollte, dafs der Zeitraum nicht sehr grofs sei, so möge er Moses hören, der (2 Mos. 18, 40) sagt: »Der Aufenthalt der Israeliten in Canaan (?) und (6) in Aegypten hat 430 Jahre gedauert«. Wenn also der Herr für einen durchaus gerechten Lohn Sorge trug, wie nichtig mufs dann nicht die Gegenrede (*ἀντιλογία*) derjenigen sein, welche nicht anstehen, den heiligsten Gott zu tadeln? Den wahren Gott wird aber keiner je tadeln können, und welche dieses

---

(6) Die Worte: »in Canaan und« stehen in der alexandrinischen Uebersetzung, fehlen aber im Grundtexte und in der lateinischen Uebersetzung des heil. Hieronymus. Dafs jene Worte später hinzugefügt und unecht sind, haben wir gezeigt im ersten Theile unserer »*Beiträge zur Erklärung des alten Testamentes*«, Münster 1851, S. 111 ff.

thun wollen, tadeln vielmehr sich selbst . . .« Im Folgenden handelt Epiphanius von der Eroberung Canaans durch die Israeliten und sucht Gott, der dieselbe den Israeliten befahl und denselben die Besitznahme der Güter der Canaaniter verhiefs, dadurch zu vertheidigen, dafs er richtig behauptet, dafs derselbe jene wegen ihrer schweren Vergehen durch die Israeliten habe bestrafen wollen. — Der h. Chrysostomus thut unserer Begebenheit Erwähnung in der fünften *Oratio adversus Judaeos* Nr. 5, Tom. I, S. 635 nach der Ausgabe von Montfaucon, Paris 1718. Nach Anführung der Worte der griechischen Uebersetzung 2 Mos. 3, 22 : »jede Frau leihe von ihrer Nachbarin und Hausgenossin goldene und silberne Gefäfse«, fügt er hinzu : »Weil sie (die Israeliten) eine lange Zeit hindurch gedient und keinen Lohn erhalten hatten, so hat es Gott so gefügt, dafs sie ohne ihr Wissen und Wollen dieselben verlangten. Und der Prophet (Ps. 105, 27) ruft aus, sprechend : »Wer führte sie aus mit Silber und Gold und kein Schwacher war in den Stämmen«. In seiner Expositio des 136. Psalmes, vgl. 9—12, Nr. 2, Tom. V, S. 399 giebt er als Grund, warum Gott den Israeliten befohlen habe, goldene und silberne Gefäfse von den Aegyptern zu leihen, an, dafs er dadurch habe seine Macht und List zeigen wollen. Theodoret bespricht unseren Gegenstand in der 23. *Quaest. in Exodum.* Er weiset die Anklage Einiger, welchen der göttliche Befehl an die Hebräer, von den Aegyptern goldene und silberne Gefäfse und Kleider zu fordern und sie zu berauben, tadeln, mit den Worten zurück : »Das Volk Israel hat in Aegypten sich eine lange Zeit mit Ziegelarbeiten und mit der Erbauung von Mauern und Städten beschäftigt. Deshalb wollte Gott der Herr, dafs sie einen Lohn für ihre Arbeiten erhielten : darum befahl er, dafs jenes geschah. Und es glaube keiner, dafs es gottlos sei, von den Aegyptern einen Lohn zu fordern, da Pharao das Volk Israel unrecht behandelte. Denn es hatten auch die Aegypter Antheil an der Ungerechtigkeit, indem sie dem Könige

in der Rohheit nacheiferten«. Zu den Worten des 105. Ps. V. 37: »und er (Gott) führte sie aus mit Silber und Gold«, bemerkt derselbe in der Erklärung dieses Psalmes: »Denn weil die Aegypter den Hebräern nicht einmal ihre eigenen Güter mitzunehmen gestatteten, so nahmen sie nebst den eigenen auch die der Aegypter als Lohn für ihre bittere Dienstbarkeit mit, und trugen Gold und Silber davon. Denn nicht mit Unrecht hat Gott diese Handlung befohlen, sondern um die Urheber der Ungerechtigkeit zu strafen und die ungerecht Behandelten zu trösten.« Der h. Basilius bezeichnet in seiner Homilie über den Anfang der Sprüchwörter zu Kap. 1, 4 das Verfahren der Israeliten als eine schöne List (*καλή πανουργία*) und vergleicht dieselbe mit der List der Rebecca, welche den grofsen Segen ihrem Sohne Jakob verschaffte (1 Mos. 27), ferner mit der List Rahabs (Jos. 2, 4 ff.), Rachels (1 Mos. 31, 34 ff.), der Kundschafter (Jos. 2), der Gibeoniten (Jos. 9, 4 ff.) — Nach demselben haben die Hebräer dabei die Absicht gehabt, sich einen Lohn für die erbauten Städte und die nöthigen Stoffe zur Errichtung des Bundesgezeltes zu verschaffen. Seine Worte sind: *καλὴ πανουργία τῶν Ἑβραίων κατασοφισαμένων τοὺς Αἰγυπτίους, καὶ τόν τε μισθὸν τῆς ἐργασίας τῶν πόλεων ἀπολαβόντων, καὶ ὕλας ἐκιτοῖς πρὸς τὴν σκηνὴν συμποϱισαμένων.* Dieser Versuch, die Schwierigkeit zu beseitigen und das Verfahren der Hebräer zu rechtfertigen, hat nach dem Vorgange so grofser Männer bei den Interpreten der folgenden Jahrhunderte vielfachen Beifall gefunden. Einige fügen noch einen oder andern Grund bei. Zu diesen gehören Melchior Canus, Marius, Allioli u. A. Nach Melchior Canus *de locis theologicis* l. 2, c. 4 haben die Israeliten die goldenen und silbernen Geräthe und Kleider zurückbehalten wegen der grofsen ihnen angethanen Ungerechtigkeit, um sich schadlos zu halten und für den Lohn einen Ersatz zu haben; indem sie keine Hoffnung gehabt hätten, auf anderem Wege zu ihrem Rechte zu gelangen. Wozu Calmet in seinem Commentar zu

2 Mos. 3, 22 bemerkt : »dieses bekräftigt auch durch sein Ansehen der Verfasser des Buches der Weisheit, Kap. 10, 17 : »Gott gab den Gerechten den Lohn für ihre Arbeiten«. Derselbe Schriftsteller, oder vielmehr der durch ihn redende heil. Geist, fügt noch einen andern Grund zur Entschuldigung der Hebräer bei : »Die Gerechten trügen die Beute der Gottlosen davon. Deren Güter müssen als eine von den Feinden in einem gerechten Kriege eroberte Beute angesehen werden. Die Aegypter waren sowohl Feinde Gottes als seines Volkes«. Leonh. Marius findet in seinem Commentar zu der Stelle 2 Mos. 12, 35—36, S. 373 nach der Cölner Ausgabe vom Jahre 1621, die Rechtfertigung der Israeliten, wie sie der heil. Clemens von Alexandrien und Tertullian in den oben angeführten Stellen gegeben haben, völlig genügend. Nach Anführung der Worte des heil. Clemens fügt er hinzu : »In diesen Worten wird ein doppelter Titel angegeben, unter welchem die Juden diese Schätze der Aegypter an sich bringen konnten; nämlich wegen des Lohnes für die bei dem Ziegelbrennen erduldeten Mühen und wegen der Beuten, die man den Feinden entreifst«. — Nach Jos. Fr. Allioli zu 2 Mos. 12, 36 hat Gott den Israeliten gestattet, die erborgten Geräthe und Kleider zum Lohne mitzunehmen, weil die Aegypter denselben ihnen für ihren Frohndienst schuldig waren, und zur Entschädigung für die Häuser und Pflanzungen, die sie den Aegyptern zurückliefsen. Nach der Anmerkung zu 2 Mos. 3, 22 hat Gott den Israeliten die Geschirre und Kleider der Aegypter, über welche er das oberste Eigenthumsrecht habe, zur Entschädigung für die liegenden Güter, die sie verlassen mufsten, und zum Lohn für ihre saure Arbeit geschenkt. Auch Cornelius a Lapide führt aufser einem anderen unten angegebenen Grund auch diesen zur Rechtfertigung der Israeliten an; denn er bemerkt in seinem Commentar, dafs die Israeliten auch ohne göttlichen Befehl die Güter der Aegypter unter dem Titel des Lohnes für die vielen Arbeiten und unter

dem Titel eines gerechten Krieges hätten nehmen können. Den öffentlichen Feinden sei der Raub erlaubt. — Auch Grotius, der diesen Versuch *de iure belli et pacis* l. 2, c. 7, §. 2 ausschmückt, und Joh. Severin Vater in seinem *Commentar über den Pentateuch*, Halle 1802, geben diesem Versuche ihre Beistimmung. Der Letztere bemerkt zum 2 Buche Mos. 3, 22, dafs שָׁאַל *borgen* bedeute, wie 2 Kön. 4, 3, und dafs die Israeliten eine *Selbsthülfe* nach so harter Behandlung geübt hätten, und das Gelingen des Unternehmens anthropomorphisch Gott zugeschrieben werde. »Man hat«, schreibt er daselbst, »שָׁאַל die Bedeutung *betteln*, wie Pred. 20, 4, ertheilen wollen, damit es kein Betrug sei, und gemeint, die Aegypter würden im Gefühl des den Israeliten geschehenen Unrechtes ihre Kostbarkeiten geschenkt haben. Dies ist wohl eben nicht wahrscheinlich, und vereinigt sich schwerlich mit נִצַּלְתֶּם am Schlusse des Verses, ob es wohl sonst mit dem Accusativ der Sache construirt wird, hier doch nichts anderes sein kann, als *berauben*. Bei den Aegyptern war nach den Nachrichten der Alten solcher Betrug der Landessitte gemäfs. In Gottes Munde ist dieser Rath der Selbsthülfe nach so harter Behandlung anthropomorphisch und das Gelingen des Unternehmens wird der Unterstützung Gottes zugeschrieben«.

So alt auch dieser Versuch ist, und so angesehen und zahlreich auch die Männer sind, welche demselben ihre Zustimmung gegeben und sich dabei beruhigt haben, so glauben wir doch, dafs derselbe bei näherer Betrachtung unüberwindliche Schwierigkeiten darbietet und dadurch die Handlung der Israeliten nicht völlig gerechtfertigt und mit dem Sittengesetze in Einklang gebracht werden könne. Ein Hauptgrund, welcher diesen Erklärungsversuch als unzulässig erscheinen läfst, liegt sowohl in dem Mittel, welches die Israeliten zur Erlangung jener Geräthe und Kleider anwenden, als in der Bedingung, unter welcher die Aegypter die verlangten Sachen den Israeliten geben. Um einen Lohn, wenn auch nur geringen, für die vielen zum

Nutzen des Königs geleisteten Arbeiten zu erlangen, stellen die Israeliten an die Aegypter die Bitte, ihnen goldene und silberne Geräthe und Kleider zu *leihen*, damit sie ein Fest zu Ehren ihres Gottes feierlich begehen können. Die Aegypter erfüllen sogleich bereitwillig die Bitte. Sie haben aber nach der Hypothese die Ueberzeugung, dafs ihnen jene geliehenen Sachen nach dem Feste würden wieder zurückgegeben werden. Die Israeliten nehmen sie nun als Anleihe in Empfang und führen sie mit sich aus dem Lande, haben aber von Anfang an die Absicht, dieselben zu behalten. Wäre es unter diesen Umständen nicht die Pflicht der Israeliten gewesen, jene Gefäfse und Kleider wieder zurückzugeben? Denn wer von dem Eigenthümer eine Sache entleiht, dem liegt die Pflicht ob, die geliehene Sache oder doch einen derselben entsprechenden Ersatz, womit der Verleiher zufrieden ist, zurückzugeben. Die Behauptung, dafs die Israeliten einen gerechten Anspruch auf einen *Lohn* für ihre vielen Arbeiten gehabt, und dafs sie daher die geliehenen Sachen hätten behalten können, reicht hier nicht aus. Auch zugegeben, was aber, wie wir unten sehen werden, nicht zugegeben werden kann, die Israeliten hätten einen Ersatz von denjenigen, welche ihnen das Darlehn geben, fordern können, so ist doch schwerlich das Mittel zu rechtfertigen, welches sie anwenden, um in den Besitz jener Güter zu gelangen. Sie *leihen* mit der Absicht, das Geliehene nicht zurückzugeben, die Aegypter geben das verlangte Darlehn mit der Absicht, dafs es nach einiger Zeit wieder zurückgegeben werde. Schwerlich würde man bei einem solchen Verfahren im täglichen Leben als redlicher und Wahrheit liebender Mann bestehen können. Wollte man auch an einem solchen Verfahren keinen Anstofs finden, so giebt es doch mehrere andere wichtige Gründe, welche diesen Erklärungsversuch als durchaus unzulässig erscheinen lassen. Ein Hauptgrund, welcher zeigt, dafs durch denselben die Schwierigkeit nicht beseitigt werden kann, liegt 1. in dem Umstande, dafs die Israeliten

nicht von den mit ihnen zusammenwohnenden Aegyptern zu schweren Arbeiten gezwungen wurden und deren Besitz und Reichthum durch ihre Arbeit vermehrt hatten, sondern der König es war, der durch seine Frohnvögte sie hart behandeln und zu schweren Arbeiten zwingen liefs. Dieser hatte auch nur Nutzen und Vortheil davon gehabt. Daher war nur dieser Schuldner der Israeliten. Wenn also die Nachbarn unter den Aegyptern an dem Drucke der Israeliten unschuldig waren und auch keinen Vortheil von deren mühevollen Arbeiten gehabt hatten, so konnten offenbar diese von jenen auch keinen Lohn fordern und jene Geräthe und Kleider als einen Ersatz in Empfang nehmen. Das Mittel, welches die Israeliten anwenden, um in den Besitz jener Dinge zu gelangen, fände nur einiger Mafsen Entschuldigung, wenn die Aegypter, von welchen sie dieselben liehen, einen materiellen Nutzen von jenen Arbeiten gehabt hätten (7). Eine völlige Rechtfertigung und Ueber-

(7) Die Behauptung, dafs die Aegypter von den Arbeiten der Israeliten keinen Nutzen gehabt hätten, könnte vielleicht Jemand durch die Bemerkung zu entkräften versuchen, dafs der Vortheil der Aegypter darin liege, dafs Pharao sie mit den Arbeiten, wozu sie nicht weniger als die Israeliten verpflichtet gewesen seien, verschont habe. Denn die Zeit, welche sie, wofern die Israeliten jene Arbeiten nicht verrichtet hätten, im Dienste des Königs hätten zubringen und zu dessen Nutzen verwenden müssen, hätten sie zu ihrem Vortheile und zur Vermehrung ihres Besitzes verwenden können. Da also die Hebräer nicht blofs die ihnen als Unterthanen obliegenden Arbeiten, sondern auch zugleich die ihren Nachbarn obliegenden mit verrichtet hätten, so hätten sie, könnte es scheinen, von den Aegyptern mit Recht einen Ersatz in Anspruch nehmen können. Allein dieses Räsonnement scheint bei näherer Erwägung jedes genügenden Grundes zu entbehren. Es wird hier willkürlich angenommen, dafs die Aegypter, welche mit den Hebräern in derselben Gegend wohnten, zu jenen Arbeiten verpflichtet gewesen seien. Allein die Erzählung, welche über den vorliegenden Gegenstand handelt, thut mit keinem Worte dieser Verpflichtung Erwähnung. Aber auch angenommen, die mit den Hebräern zusammenwohnenden Aegypter wären ebenfalls zu jenen Arbeiten verpflichtet gewesen, so folgt noch nicht, dafs sie dadurch, dafs die Israeliten für sie ihre Arbeiten mitverrichteten.

einstimmung mit dem Sittengesetze läfst sich aber auch in diesem Falle nicht darthun. Schon das Vernunftgesetz gebietet Wahrhaftigkeit und verwirft jede trügerische List, insbesondere einem Freunde gegenüber. — Dafs die Aegypter wohlwollende Gesinnungen gegen die Israeliten hegten, und beide in Freundschaft mit einander lebten, giebt die

---

einen Nutzen gehabt haben. Es würde dies nur dann der Fall sein, wenn Pharao, wofern er die Arbeiten der Aegypter in Anspruch genommen hätte, denselben für ihre Mühe und Anstrengung keinen Lohn hätte zukommen lassen. So lange zugegeben werden mufs, dafs den Aegyptern, wenn sie einen Theil der von Pharao den Israeliten aufgelegten Arbeiten verrichtet hätten, ein Lohn zu Theil geworden wäre, hat jene Behauptung keinen Grund. Denn in diesem Falle brachte die Verschonung den Aegyptern keinen Vortheil. Aber auch angenommen, die Aegypter hätten für ihre Arbeiten im Dienste Pharaos keinen Lohn erhalten, so berechtigte dieser Umstand doch noch nicht die Israeliten, sich für ihre aus den Gütern der mit denselben verschonten Aegypter bezahlt zu machen. Denn wer wird es nicht unbillig, wenn nicht ungerecht finden, wenn Einige der Unterthanen, welche von ihrem Fürsten zu schweren Arbeiten gezwungen werden, einen Lohn von den mit denselben Verschonten fordern, denselben durch List sich verschaffen und ihre Handlungsweise damit entschuldigen wollen, dafs sie wegen ihrer Verschonung von ihnen mit Recht einen Lohn für die geleisteten Arbeiten in Anspruch nehmen könnten? Würde man diesen Arbeitern nicht mit vollem Rechte erwiedern können, dafs das besondere Wohlwollen des Fürsten gegen einen Theil seines Volkes dem anderen kein Recht gebe, sich aus dessen Gütern bezahlt zu machen. Die Bezahlung oder den Lohn für ihre Arbeiten müsse man entweder von dem Könige selbst, der sie zur Arbeit habe zwingen lassen, oder von allen seinen Unterthanen fordern, weil alle von ihren öffentlichen Arbeiten einen Nutzen gehabt hätten. Die Aegypter hätten dies um so mehr erwiedern können, weil die Israeliten jene Städte bauten, die zum Wohl des ganzen Landes waren. Könnte man auch im angenommenen Falle die Israeliten, welche sich aus den Gütern ihrer Nachbarn bezahlt machen, noch einiger Mafsen entschuldigen, so kann doch die Art und Weise, wie sie zu dem Besitze derselben gelangen, nicht gebilligt werden. Denn nach der Hypothese wandten die Israeliten eine trügerische List gegen ihre Freunde an, und liehen von denselben mit der Absicht, die geliehenen Güter für immer zu behalten! Es mufs hier noch bemerkt werden, dafs der Text mit keinem Worte sagt, dafs die Aegypter mit den öffentlichen Arbeiten verschont geblieben sind.

Erzählung deutlich an 2 Mos. 11, 3; 12, 36. Und nun handeln die Israeliten als Feinde und überlisten ihre Freunde. In welchem üblen Lichte mufsten nicht die Israeliten den Aegyptern erscheinen, als sie nach deren Abzuge erkannten, dafs sie ihre verliehenen Sachen nicht wieder erhalten würden? Konnten sie wohl den Gedanken fern halten, dafs ihre Freunde die Freundschaft mifsbraucht und sie durch eine trügerische List hintergangen und sich bereichert hätten? Die Behauptung einiger Interpreten, dafs die Israeliten die geliehenen Geräthe und Kleider nach dem Rechte des Krieges hätten behalten können, ist ebenfalls unbegründet. Von Repressalien kann nur die Rede sein, wenn zwei unabhängige Völker mit einander Krieg führen. Aber auch in diesem Falle fordert schon das natürliche Gesetz oder doch wenigstens die Billigkeit, dafs man möglichst der Privateigenthümer schone, indem dieselben gewöhnlich an dem Kriege und dessen Uebeln, welche er zur Folge hat, unschuldig sind. Der Gebrauch der Repressalien erscheint aber im vorliegenden Falle um so weniger zulässig, weil die Aegypter, oder doch wenigstens diejenigen, von denen die Israeliten liehen, freundschaftliche Gesinnungen und Wohlwollen gegen dieselben hegten und mit deren Leiden Mitleid hatten. Völlig unzulässig erscheint aber der Gebrauch der Repressalien, wenn wir betrachten, dafs die Israeliten Unterthanen des ägyptischen Königs waren und zu den Aegyptern nicht im Verhältnifs einer unabhängigen Macht standen. Denn dadurch, dafs ein früherer ägyptischer König dem Jakob und seiner Familie den Landstrich Gosen zum Wohnsitze angewiesen hatte, waren die Israeliten kein unabhängiges Volk geworden. Sie waren und blieben Unterthanen des Königs, so lange sie in Aegypten waren. Ein Krieg der Israeliten gegen die Aegypter wäre eine Empörung gewesen. Die Verletzung der Regentenpflichten von Seiten Pharaos konnte die Israeliten eben so wenig von ihren Unterthanenpflichten entbinden, wie die ungerechte Behandlung der Kinder von Seiten der Eltern

dieselben von ihren Kinderpflichten entbindet. Dafs das Verhältnifs der Israeliten zu den Aegyptern so aufgefafst werden mufs, geht aus der Art und Weise hervor, wie Gott jene befreit. Moses und Aaron erhalten von Jehova den Befehl, sich den freien Abzug der Israeliten von Pharao zu erbitten. Auch wird an keiner Stelle angedeutet, dafs Gott die Israeliten mit höherer Macht ausgerüstet habe und dafs sie, wofern Pharao den Abzug verweigere, sich denselben mit Gewalt erzwingen sollen. Gott tritt hier selbst ins Mittel und sucht durch Wunderplagen von dem Könige die Entlassung zu erlangen. »Jehova wird selbst für euch streiten, und ihr werdet schweigen«, heifst es daher 2 Mos. 14, 14. Die Umstände sind also hier ganz andere als zu anderen Zeiten, wo die Israeliten von Gott mit höherer Macht ausgerüstet die Canaaniter, Midianiter, Moabiter, Amoriter und Ammoniter bekriegen. Die Israeliten waren diesen und anderen Völkern gegenüber ein unabhängiges Volk und konnten daher auch die im Kriege mit diesen erbeuteten Güter nach dem Rechte des Krieges behalten. Einige Gelehrte haben die Israeliten noch durch die Bemerkung zu rechtfertigen gesucht, dafs sie ja ihre Häuser, Aecker und Früchte in Aegypten zurückgelassen, und dafs die Aegypter aus denselben sich hätten bezahlt machen können. Allein die Bemerkung hebt die Schwierigkeit nicht. Wenn die Israeliten bei der Anleihe die Absicht gehabt hätten, dafs die Aegypter für das Geliehene von ihren zurückgelassenen Häusern, Aeckern und Früchten sich bezahlt machen möchten, so hätten sie dieses auf irgend eine Weise wenigstens andeuten müssen. Dies ist aber nirgends geschehen. Man darf daher den Israeliten auch diese Absicht bei der Anleihe nicht unterlegen. Und angenommen, die Israeliten hätten die Absicht gehabt, so hätten sie doch als redliche Nachbarn der Aegypter jene Güter nicht unter dem Titel einer Anleihe an sich bringen und diese nicht als Darlehn von den Aegyptern in Empfang nehmen dürfen. Will man auch auf Grund des hebräischen

Wortes שָׁאַל, *verlangen, fordern*, welches die Israeliten bei ihrer Bitte an die Aegypter gebrauchen, annehmen, dafs die Israeliten jene Sachen nicht *geliehen*, sondern sie blofs *verlangt, gefordert* hätten, so bleibt doch noch immer die Schwierigkeit übrig, dafs die Aegypter nach dem vorliegenden Erklärungsversuch bei der Erfüllung der Forderung das Wort *leihen* gebrauchen, und die Israeliten sie *leihweise* nehmen. Auf jeden Fall mufsten die Israeliten, da sie die Geräthe und Kleider als Anleihe angenommen und dadurch, wenn auch stillschweigend, in die Zurückgabe eingewilligt hatten, durch das Zurückbehalten den Aegyptern wenigstens als tadelnswürdig und ihre List als eine unerlaubte erscheinen. Die Absicht erscheint um so tadelnswürdiger, weil die Israeliten jene Sachen von wohlwollenden Freunden und Nachbarn erhalten. Bei näherer Betrachtung der Sache bietet sich aber noch eine andere Schwierigkeit dar. Die Annahme, dafs die Israeliten bei der Anleihe die Absicht gehabt haben, dafs die Aegypter von ihren zurückgelassenen Häusern, Aeckern und Früchten sich bezahlt machen sollten, kann nicht allein durch keinen Grund wahrscheinlich gemacht werden, sondern es scheint vielmehr ein wichtiger Umstand dagegen zu sprechen. Da die Israeliten als Sclaven von dem Könige behandelt wurden und sie zu seinem Nutzen Sclavendienste thun mufsten, so ist kaum zweifelhaft, dafs derselbe auf jene zurückgelassenen Häuser, Aecker, Früchte und sonstigen Sachen werde Anspruch gemacht und sie als Ersatz für den Verlust so vieler Arbeiter angesehen haben. Den Aegyptern, welche für die den Israeliten geliehenen goldenen und silbernen Geräthe und Kleider einen Ersatz forderten und jene zurückgelassenen Güter dafür in Anspruch nahmen, konnte der König sagen, dafs jene Anleihe ohne seine Zustimmung geschehen sei, und dafs er sie von dem, was ihm gehöre, für ihren Verlust nicht schadlos halten könne. Den Schaden, den sie dadurch, dafs sie sich hätten überlisten lassen, erlitten hätten, müfsten sie selbst tragen. Nach dieser Auseinander-

setzung der Verhältnisse wird wohl kaum noch Jemand Anstand nehmen, zu gestehen, dafs die Israeliten jene Geräthe und Kleider von den Aegyptern nicht als Lohn für ihre langwierigen und schweren Arbeiten mit Grund fordern und behalten konnten. Die Schwierigkeiten, welche sich bei näherer Betrachtung dieses Erklärungsversuchs ergeben, sind also schon nach dem Vorgelegten von solcher Art, dafs sie nicht gehoben werden können.

Noch unhaltbarer erscheint dieser Erklärungsversuch, wenn man erwägt, dafs der Befehl, goldene und silberne Geräthe und Kleidungsstücke von den Aegyptern zu *leihen*, von Gott selbst ausgeht. Wenn schon die natürliche Moral den Gebrauch jedes unerlaubten Mittels zur Erreichung eines Zweckes als unstatthaft bezeichnet, so ist dieses in einem weit höhern Sinn der Fall, wenn man annimmt, dafs Gott dasselbe in Ausübung bringen läfst. Von Seiten Gottes, der die Gerechtigkeit, Wahrheit und Heiligkeit selbst ist, und daher in seinen Sittenvorschriften nur Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit und Heiligkeit von den Menschen fordern kann, der da sagt: »Du sollst nicht stehlen und begehren fremdes Gut;« der an Israel die Forderung stellt, heilig zu sein, wie er heilig sei, der befiehlt, die Fremden wie sich selbst zu lieben, wäre der Befehl, von Jemanden, der nichts schuldig ist, zeitliche werthvolle Güter durch trügerische List mit der Absicht zu fordern, sie nicht wieder zurück zu geben, eine Schmach und Unthat, welche in keiner Weise entschuldigt werden kann. Wenn also jede Handlung, welche nicht mit dem von Gott gegebenen heiligen Gesetze in vollkommener Harmonie steht, vor Gott verwerflich und strafbar erscheint, so konnte derselbe auch nicht den Israeliten den Befehl geben, jene Sachen von ihren Freunden mit der Absicht zu *leihen*, sie als Lohn für die dem König geleisteten Dienste zu behalten. War den Aegyptern jener Befehl bekannt, so mufste Jehova in ihren Augen als solcher erscheinen, welcher selbst zur Lüge und List seine Verehrer auffordere. Und wie grofs

wäre der Nachtheil für die Israeliten selbst gewesen? Sie hätten an diesem Befehle eine thatsächliche Lehre gehabt, dafs eine List, wenn nicht Lug und Trug, gegen Andere, ja selbst gegen Freunde erlaubt sei. Die Offenbarung wäre dann für Israel nicht mehr eine Lehre gewesen, welche Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit fordert und jeden Menschen zu lieben vorschreibt. War es aber Gottes Absicht, die Israeliten nicht leer ausziehen zu lassen und denselben einige goldene und silberne Geräthe und Kleidungsstücke zuzuwenden und ihnen darin einen Lohn für ihre vieljährigen schweren Arbeiten zu geben, so mufste er ein anderes Mittel anwenden lassen, als das ist, was er nach vielen Erklärern soll haben anwenden lassen. Standen doch dem, der die Allmacht und Weisheit selbst ist, und der durch so viele Wunder das verstockte Herz Pharaos gebrochen hatte, viele andere Wege offen, wodurch er seinem Volke jene Geräthe und Kleider zuwenden konnte. Die Annahme, dafs Gott die Israeliten auf die angenommene Weise in den Besitz jener Güter gebracht habe, ist daher durchaus verwerflich. Wenn angenommen werden müfste, dafs Gott die Israeliten das bezeichnete Mittel habe anwenden lassen, um sie in den Besitz der Güter der Aegypter zu bringen, so könnten die Gegner der Offenbarung, wie Marcion, Faustus und Andere, mit vollem Rechte sagen, dafs der Gott der Hebräer das Böse gut heifse und es als ihm wohlgefällig bezeichne. Wenn wir nun auch der Meinung sind, dafs Gott den Israeliten in jenen Gütern einen *Lohn* für ihre Arbeiten gegeben hat, so sind wir nach dem Vorhergehenden doch überzeugt, dafs die Sache nicht so erklärt und die Schwierigkeiten beseitigt werden können, wie durch diesen Erklärungsversuch geschehen ist. Richtig bemerkt daher Bonfrerius in seinem Commentar: »Wenn die Israeliten unter dem Titel eines Darlehns jene Gefäfse von Gold und Silber und Kleider begehrt haben, so mufsten sie die Absicht haben, sie zurück zu geben, denn dieses bringt ein Darlehn mit sich, oder sie haben

durch ihre Bitte sicher eine Lüge begangen, indem sie unter dem Titel einer Anleihe und unter dem Scheine, Sachen nach einiger Zeit zurück zu geben, sie verlangten, da sie doch die Absicht hatten, sie für sich zu behalten, und also hatte Gott, welcher befohlen hatte, sie zu leihen, die Israeliten zu einer Lüge aufgefordert.« In demselben Sinne schreibt auch **Estius** in seinem Commentar zu 2 Mos. 11, 2 : »Einige bemühen sich, die Israeliten dadurch zu entschuldigen, dafs sie zum Lohn für ihre Arbeit, da sie so viele Jahre gedient hatten, diese Beute als eine ihnen mit Recht gebührende davon trugen. Diese Entschuldigung wäre passend, wenn sie die Güter Pharaos selbst und seiner Frohnvögte, welche sie zur Arbeit angetrieben hatten, weggeführt hätten. Allein da die Schrift sagt, dafs sie die Gefäfse, welche sie von ihren Freunden und Nachbarn liehen, weggeführt haben, so scheint jener Vorwand zu einer gerechten Entschuldigung nicht zu genügen. Es wird zwar gesagt im Buche der Weisheit, Kap. 10, dafs Gott den Gerechten einen Lohn für ihre Arbeiten gegeben habe,« indem sie denselben wirklich verdient hatten, allein wenn Gott ihn nicht gegeben hätte, so hätten sie den ihnen gebührenden Lohn nicht von denjenigen, welche nicht schuldig waren, nehmen können. Jedoch trifft man diese Entschuldigung bei **Epiphanius** gegen das Ende des Ancoratus, welche er auch ausführlich erklärt (7).

---

(7) Auf dieselbe Weise widerlegt auch **Hezel** in seiner Anmerkung zum 2 Buche Mos. 12, 36 diesen Erklärungsversuch. »Man sagt aber,« schreibt er daselbst, »wie Gott, der das 7. Gebot selbst gab, den Israeliten einen wirklichen Diebstahl sogar habe heifsen können? Hierauf antworten einige : die Israeliten hätten lange genug umsonst gearbeitet, und die härtesten Frohndienste gethan, und da wäre es nicht unbillig gewesen, dafs, da sie sich ohnehin nunmehr, indem sie Aegypten gänzlich verlassen sollten, kein Aequivalent ihrer Dienste versprechen konnten, sie sich bezahlt gemacht hätten, so gut sie konnten. Das wäre doch wohl ungerecht genug gewesen, wenn die ägyptischen Unterthanen mit ihren Kostbarkeiten und Kleidern die Frohndienste der Israeliten, welche

Bevor wir einen *zweiten* Erklärungsversuch vorlegen, wollen wir einer andern Begebenheit Erwähnung thun, welche man als Parallele des Vorliegenden anführen könnte. Wir meinen die Eroberung Canaans und die Erbeutung der Güter der Canaaniter durch die Israeliten. Auch diese Begebenheit ist wie die Wegführung der goldenen und silbernen Geräthe und Kleider der Aegypter von den Gegnern der Offenbarung als eine ähnliche Ungerechtigkeit bezeichnet worden. Man fand in dieser Thatsache um so gröfseren Anstofs, weil die Eroberung Canaans und die Besitznahme der Güter der Canaaniter als eine von Gott befohlene von den h. Schriftstellern bezeichnet wird. Allein diese Schwierigkeit läfst sich leicht beseitigen. Die Vertilgung der Canaaniter, welche Gott befohlen hatte, ist nur eine andere Form der Bestrafung als die der Bewohner des Thales Siddim, welches Gott durch Feuer und Schwefel untergehen liefs. Die Israeliten, welche die Canaaniter ausrotteten, können mit den Dienern eines Königs verglichen werden, welche auf dessen Befehl das Todesurtheil für schwere Verbrechen vollstrecken. Die Israeliten waren hier nur die Werkzeuge in der Hand Gottes. Würde ein Diener sich weigern, den Befehl des Königs auszuführen, so würde er sich einer ähnlichen Rüge schuldig machen, als die, womit der Engel des Herrn den Israeliten, welche die Canaaniter verschont hatten, Richt. 2, 1 — 4, ihren Ungehorsam vorwirft. Die Ursache, warum Gott die Canaaniter durch die Israeliten vertilgen läfst, sind die vielen

---

nicht sie, sondern Pharao denselben auferlegt hatte, hätten bezahlen, — also für den König büfsen sollen." Dafs dieser Erklärungsversuch aus mehrfachen Gründen unzulässig sei, hat auch Ernst Wilhelm Hengstenberg in den *Beiträgen zur Einleitung ins alte Testament*, Berlin 1839, Bd. 3, S. 512 ff., genügend gezeigt. Da derselbe auch fast alle übrigen Versuche über unseren Gegenstand a. a. O. der Beurtheilung unterwirft, und darüber, so viel uns bekannt geworden ist, am gründlichsten gehandelt hat, so haben wir auf denselben die nöthige Rücksicht genommen.

Greuel und Laster, insbesondere der abscheuliche Götzendienst. An mehreren Stellen wird dieses auch ausdrücklich hervorgehoben. Vgl. 3 Mos. 16, 24–28; 5 Mos. 7, 28. 19. 20; 12, 29; 28, 63. 64. Daher wird auch 2 Mos. 23, 32. 33; 34, 12–16; 5 Mos. 7, 1–5; 20, 15–18 den Israeliten ausdrücklich verboten, mit den Canaanitern einen Vertrag zu schliefsen, oder sie zu Leibeigenen zu machen. Für Israel lag in der Ausrottung der Canaaniter auch ein offenkundiger Beweis und eine handgreifliche Lehre, dafs Gott die Sünden, insbesondere den Götzendienst, verabscheue und dafs er von seinem Volke die Verehrung eines einzigen Gottes und Tugend und Frömmigkeit fordere. Daher wird dann auch in den Ermahnungen und Drohungen an Israel öfters auf das traurige Schicksal und die schwere Verschuldung der Canaaniter hingewiesen und dieselben als warnendes Beispiel aufgestellt. Israel soll es ähnlich ergehen, wie diesen, wenn sie sich der Laster und des Götzendienstes der Canaaniter schuldig machen würden. Diese Auffassungsweise ist die einzig zulässige und enthält auch die einzig genügende Beseitigung der Schwierigkeit, welche man in der Ausrottung der Canaaniter gefunden hat. Dafs die Eroberung Canaans durch die Israeliten und die Besitznahme der Güter des Landes nicht durch den früheren Aufenthalt Abrahams, Isaaks und Jakobs gerechtfertigt werden könne, bedarf kaum der Erwähnung. Dafs die Israeliten die Eroberung Canaans nicht durch ein Anrecht darauf zu rechtfertigen gesucht haben, erhellet aus den Stellen, wo Canaan ein Land der Pilgrimschaft genannt wird 1 Mos. 12, 23. 34; 17, 8; 23, 4; 26, 3; 28, 4; 33, 19; 37, 1. In diesem Sinne sagt auch der h. Stephanus in seiner Rede, Apostelg. 7, 5: »Und (Gott) gab ihm (Abraham) kein Erbtheil darinnen, auch nicht eines Fufses breit, und *verhiefs* ihm, er wollte es geben ihm zu besitzen und seinem Samen nach ihm, da er noch kein Kind hatte.« Aus dem Gesagten erhellet zur Genüge, dafs jener Erklärungsversuch in keiner Weise

eine Parallele in der Eroberung Canaans und der Besitznahme der Güter desselben habe.

II. Ein *zweiter* Erklärungsversuch, wodurch die Handlungsweise der Israeliten beim Auszuge aus Aegypten zu rechtfertigen versucht worden ist, geht von dem Gedanken aus, dafs Gott als Eigenthumsherr der ganzen Schöpfung sein Eigenthumsrecht an die goldenen und silbernen Geräthe und Kleider an die Israeliten übertragen habe. Denn es sei ja unbestreitbar, sagt man, dafs der Herr aller Dinge, dem selbst der Mensch angehöre, das vollkommenste Recht habe, die irdischen Güter, welche jeder von ihm als Darlehn besitze, dem Einen zu nehmen und dem Andern zu geben. Eine göttliche Uebertragung der irdischen Güter von einem Besitzer auf den Andern stehe daher mit keinem Sittengesetze im Widerspruch und enthalte nichts Rechtsverletzendes. Gott habe diese Güter eben so wie jene der Canaaniter den Israeliten *geschenkt.* Nach dieser Auffassungsweise sind also die Güter, welche die Aegypter den Israeliten leihen, als ein *Geschenk* von Seiten Gottes anzusehen, und deren Rechtstitel ist daher der einer Schenkung. Dieser Erklärungsversuch findet sich bei vielen älteren und neueren Interpreten und Gelehrten. Unter den jüdischen Interpreten, welche auf diese Weise die Israeliten zu rechtfertigen und die Schwierigkeiten zu heben versucht haben, hat diese Ansicht der gelehrte Rabbi Abenesra in der Anmerkung zu 2 Mos. 3, 22 vorgetragen. »Es giebt Einige,« sagt er daselbst, »welche sagen, dafs unsere Väter Diebe gewesen seien. Allein wollen denn diese nicht einsehen, dafs es vom höchsten Gott befohlen worden ist. Nach der Ursache dieses Befehles müssen wir nicht fragen.« Zu den christlichen Interpreten, bei welchen diese Ansicht der Sache Beifall und Zustimmung gefunden hat, gehören der h. Thomas von Aquin, Alphonsus Tostatus, Bischof von Avila († 1454) im Comment. zu 2 Mos. 3, 21, Cornelius a Lapide, Hugo a sancto Caro, Ni-

colaus de Lyra (gewöhnlich Lyranus) zu 2 Mos. 3, 21, Bellarmin zu Ps. 105, 38, Natalis Alexander, Bonfrerius, Calmet, Estius, Friedr. Leop. Graf zu Stolberg, unter den Protestanten: Calvin, Pfeiffer u. a. Nach Tostatus, der a. a. O. ausführlich vorliegenden Gegenstand bespricht, haben die Israeliten durch den göttlichen Befehl, jene Kostbarkeiten von den Aegyptern zu nehmen, einen vollen Anspruch darauf bekommen, und dieselben um so mehr behalten können, weil jene durch Erpressungen und Arbeiten der Israeliten sich bereichert haben. Im Folgenden sucht er darzuthun, dafs Gott den Israeliten, welche wegen ihrer Schwäche und Mangels an Waffen in einem gerechten Kriege ihre verlorenen Güter nicht hätten wiedererlangen können, den Befehl zur Anleihe jener Kostbarkeiten gegeben habe, um denselben alle Bedenklichkeiten über die Rechtmäfsigkeit ihrer Handlung zu benehmen. Cornelius a Lapide trägt seine Ansicht in dem Commentar zu 2 Mos. 12, 36 mit den Worten vor: »Die Hebräer haben dadurch, dafs sie die Geräthe mit der Absicht, sie nicht zurück zu geben, liehen, keine Lüge begangen, weil sie das Geliehene, in so weit es geliehen war, wieder zurück zu geben beabsichtigten; da sie aber das Geliehene zugleich von Gott geschenkt erhielten, so hatten sie die Absicht, das Geliehene unter dem Titel eines Geschenks und nicht unter dem eines Geliehenen zu behalten. Ein von Gott befohlener Raub ist gerecht und erlaubt, indem er der Herr aller Dinge ist.« Dieser Rechtfertigung der Handlung der Israeliten fügt er eine zweite bei, indem er behauptet, dafs die Israeliten auch ohne göttlichen Befehl die Güter der Aegypter unter dem Titel eines Lohnes für die vielen Arbeiten und unter dem Titel eines Krieges hätte nehmen können, da jene offenbare Feinde der Israeliten gewesen seien. Ueber das Unhaltbare dieser zweiten Rechtfertigung ist schon oben ausführlich gehandelt worden. Hugo a sancto Caro schreibt in seinem zu Venedig 1732 herausgegebenen Bibelwerke in der Expositio zu 2 Mos.

3, 22 : »Die Hebräer sollen jene Sachen von den Aegyptern zum Geschenk verlangt haben; allein wahrer ist, daſs sie dieselben geliehen haben. Entschuldigt werden sie aber durch den Befehl des Herrn, welchem man Gehorsam leisten und welchen man nicht beurtheilen müsse.« Bellarmin schreibt an der angeführten Stelle : »Die Theologen streiten darüber, ob Gott, als er den Hebräern befahl, die Aegypter unter dem Scheine einer Anleihe zu berauben, von dem Gebote : »du sollst nicht stehlen,« dispensirt habe. Allein eine Dispensation von einem natürlichen Gebote ist unnöthig, weil Gott als absoluter Herr aller Dinge jene Güter der Aegypter auf die Hebräer übertragen konnte; und auch, weil er als höchster Richter jene Güter der Aegypter anstatt des Lohnes, welchen diese den Hebräern wegen der Arbeiten, womit sie dieselben zu dienen gezwungen hatten, schuldig waren, denselben überliefern konnte.« Jakob Bonfrerius trägt in seinem Commentar in den Pentateuch, Antwerpen 1626 zu 2 Mos. 12, 36 seine Ansicht mit den Worten vor : »Es bemühen sich Einige, die Israeliten von einer Lüge und Gott von einer Anempfehlung der Lüge zu befreien. Allein ich antworte, daſs man sich ohne Ursache bei dieser Sache abmühet, weil keine Lüge geschehen ist, obgleich die Israeliten jene Sachen unter dem Titel einer Anleihe begehrt haben : denn der Titel einer Anleihe fordert nicht nothwendig die unbedingte Absicht einer Zurückgabe, sondern unter der Bedingung, wenn nicht die Sache auf einem andern Wege die meinige wird, sei es durch eine freiwillige Schenkung des Herrn oder auf andere Weise. Daher derjenige, welcher eine Sache durch eine Anleihe so erhielte, daſs er überzeugt wäre, er würde es leicht dahin bringen, daſs der Herr ihm die geliehene Sache später schenket, und wer deswegen um jene Zeit, als er durch eine Anleihe sie erhielt, nicht die Absicht sie zurück zu geben hätte, nicht eine Lüge begehen wird. Ebenso wie der, welcher seine Sache (Eigenthum), die ein anderer besitzt, ohne zu wissen,

dafs sie eine fremde sei, leihentlich von einem Andern in der Absicht, sie nicht unbedingt zurück zu geben, begehrte, nicht die Sünde der Lüge begehen würde, weil, wenn auch auf Grund eines Contracts stillschweigend oder ausdrücklich die Absicht vorhanden sein mufs, die fremde Sache zurück zu geben, in Specie doch auch diese stillschweigende Bedingung vorhanden ist, wenn sie die meinige nicht ist, im Falle ich verpflichtet werde. Da in entsprechender Weise diese Güter der Aegypter den Israeliten entweder schon von Gott, dem legitimen und höchsten Herrn aller Dinge, geschenkt waren, oder denselben geschenkt werden sollten, so konnten sie dieselben als eine Anleihe mit der ausdrücklichen oder stillschweigenden Absicht, sie wieder zurück zu geben, begehren, wofern nicht anderswoher schon jene Sache die ihrige geworden ist, oder durch gesetzmäfsige Schenkung werden sollte. Hierbei kann jedoch die unbedingte Absicht, nicht zurück zu geben, bestehen, weil sie wufsten, dafs jene Sachen schon durch eine *Schenkung* Gottes die ihrige geworden war, oder bald werden sollte.« In ähnlicher Weise äufserte sich Wil. Estius in seinen zu Mainz 1667 herausgegebenen Annotationen zu 2 Mos. 11, 2 S. 70: »Dieses Beispiel der Israeliten,« sagt er, »welche auf des Herrn Befehl die Aegypter beraubt haben, darf man nicht zur Entschuldigung eines Diebstahls oder eines Betrugs gegen den Nächsten anwenden. Denn was die Israeliten gethan haben, ist auf Befehl dessen geschehen, der alles weifs, was einer zu ertragen hat, und der der Herr aller Dinge ist, und nicht nur die Güter eines Privaten, sondern auch Reiche und Herrschaften nach seinem freien Willen auf andere übertragen kann. Woher Augustinus sagt: nicht haben sie einen Diebstahl begangen, sondern dem göttlichen Befehle einen Dienst geleistet, gleichwie wenn ein Diener des Richters denjenigen tödtet, den der Richter zu tödten befiehlt, dieser aber wirklich ein Menschenmörder ist, wenn er dies aus eigenem Antriebe thut, obgleich er den tödtet, von welchem der Richter weifs, dafs

er getödtet werden soll; wenn er es aber auf Befehl thut, so wird ihm die Tödtung nicht imputirt, sondern der Gehorsam verdient Lob«. Im Folgenden verwirft er die Meinung derjenigen, welche die Israeliten damit entschuldigen, dafs sie einen Lohn für ihre vieljährigen Arbeiten hätten fordern können. Hierauf fügt er hinzu: »Zwar sollen die Israeliten nach Kap. 12, 36 dieselben als Darlehn genommen haben; aber es streitet nicht, etwas leihweise zu nehmen, d. h. irgend eine Sache, welche man zu seinem Nutzen gebrauchen soll, zu seinem Vortheil zu nehmen und dieselbe für sich zurück zu behalten, weil Jemand seine eigene von einem anderen zurückgehaltene Sache, die er gebrauchen mufs, von demselben nehmen kann. Dann findet sich auch im Hebräischen nicht das Verbum, welches *leihen* bedeutet«. Dafs diese letzte Behauptung richtig sei, wird unten ausführlicher gezeigt werden. Augustin Calmet, der ebenfalls in einer Uebertragung jener Güter durch Gott, als den Urheber aller Dinge, an die Israeliten die Rechtfertigung der Handlung derselben findet, sucht dieselbe noch durch die Bemerkung zu stützen, dafs in Aegypten alle Diebstähle unter gewissen Bedingungen erlaubt und unstrafbar gewesen seien. Er schreibt hierüber in seinem Commentar zu 2 Mos. Kap. 3, 22: »Es fragt sich, ob Gott befohlen habe oder doch wenigstens der Urheber davon sei, dafs die Israeliten einen Diebstahl begingen, indem er sie aufforderte, vermittelst einer Anleihe von den Aegyptern goldene und silberne Geräthe und Kleider mit dem Vorsatze zu begehren, sie nicht wieder zurück zu geben. Man erwiedert: dafs Gott bei dieser Gelegenheit die Hebräer von dem Gesetze, welches den Diebstahl verbietet, eximirt, oder vielmehr als unbeschränkter Herr aller Dinge, das Recht und das Eigenthum aller jener den Aegyptern gehörigen Güter den Hebräern übertragen habe. Man könnte noch mit Melchior Canus beifügen, dafs die Aegypter die Hebräer widerrechtlich gedrückt haben. Woher diese, um sich schadlos zu halten und einen

entsprechenden Ersatz für den Lohn von dem, was den Aegyptern gehörte, zu bekommen, dasselbe zurückbehalten haben, indem durchaus keine Hoffnung vorhanden war, zu ihrem Rechte zu gelangen. Zuletzt bestätigt diese Ansicht der Verfasser des Buches der Weisheit, 10, 17, durch seine Auctorität in den Worten : »Gott hat den Gerechten einen Lohn für ihre Arbeiten gegeben«. Derselbe Schriftsteller, oder vielmehr der durch ihn redende h. Geist, giebt noch einen anderen Grund zur Entschuldigung der Hebräer in den Worten an : »Die Gerechten nahmen die Beute der Gottlosen«. Jene Güter sollen als eine in einem gerechten Kriege von Feinden erlangte Beute angesehen werden. Die Aegypter waren ebenso Feinde Gottes als seines Volkes. Ueber das Letztere bemerkt derselbe im Commentar zu 2 Mos. 11, 2, dafs nach Aulus Gellius, Noct. Attic. lib. XI, c. 12, bei den Aegyptern alle Diebstähle erlaubt und unstrafbar gewesen seien, denn derselbe versichere, dafs er diese Nachricht aus dem Buche des Rechtsgelehrten Ariston entnommen habe. Auch Diodorus habe dieses Eigenthümliche, wie er im 2. B. Kap. 3 erzähle, bei jenen Völkern beobachtet. »Wer«, sagt Diodor in der angeführten Stelle bei Calmet, »ein Dieb zu sein wünscht, der nennet seinen Namen bei dem Vorgesetzten und verspricht, dafs er alles, was er durch einen Diebstahl erlangt habe, herbeibringen werde. Nachdem dieses geschehen, ist ihm gestattet, sein Amt nach vorgeschriebenen Gesetzen zu verwalten. Wem nun etwas gestohlen worden ist, der begiebt sich, wenn er seine Sachen wieder zu erlangen wünscht, sogleich zu dem Vorsteher der Räuber und bezeichnet demselben alle Gegenstände, welche ihm gestohlen worden, ferner, an welchem Orte, an welchem Tage und in welcher Stunde. Darauf giebt er den 4. Theil der Sachen ab, und dieses genügt zur Wiedererlangung seiner Sachen. Aus allem diesem ist offenbar, dafs die Aegypter eine andere Idee vom Diebstahle gehabt haben, als die Bekenner unserer Religion; woher die Hebräer

allerdings eine geringere Verbindlichkeit hatten, dafs sie nicht von demselben Betruge gegen ein Volk Gebrauch machten, welches es weder für gottlos noch irreligiös hielt, sich gegenseitig zu betrügen«. Dafs diese Ansicht vom Diebstahle zur Rechtfertigung der Israeliten durchaus verwerflich ist, werden wir unten ausführlicher darthun. — Natalis Alexander behandelt unsern Gegenstand im ersten Theile seiner Kirchengeschichte, *Ferrara* 1758 in der 1. Dissertation über den Auszug aus Aegypten, im ersten Artikel S. 303—305. Nachdem derselbe die hierher gehörenden Stellen aus Irenäus, Tertullian, Augustinus, Avitus Viennensis († 525) im 5. B. der Gedichte wörtlich angeführt hat, schreibt er : »Du wirst einwenden : Fremde Güter als Darlehn mit der Absicht zu nehmen, sie nicht wieder zurück zu geben, ist ein Diebstahl : Nun haben die Hebräer die Güter der Aegypter mit dem Vorhaben geliehen, sie nie wieder zurück zu geben : also können sie nicht von dem Vergehen eines Diebstahls frei gesprochen werden. Ich antworte, indem ich den *Major* distinguire : Wenn die Intention nicht zurück zu geben eine unbedingte ist, so sei es; wenn eine hypothetische, so läugne ich es. Denn wenn jenem, welcher ein Darlehn empfängt, das gebührt, was er borgt, so kann er entweder weit mehr leihen mit dem Vorsatze, es nicht zurück zu geben, zwar nicht unbedingt, sondern in der Meinung, dafs er nicht genug erhalte, oder dafs der Richter die geliehenen Güter ihm zuerkenne. Ferner haben die Israeliten, welche alle gerecht waren, die Absicht gehabt, den Aegyptern die Geräthe und Kleider zurück zu geben, sobald ihnen für ihre Arbeiten und lange Dienstbarkeit ein angemessener Lohn gegeben würde. Ich antworte *zweitens*, den *Major* anders distinguirend : Wenn der höchste Herr der Güter dieser Art den Besitz derselben denen, die da leihen, nicht übertragen hat, so räume ich es ein. Wenn er (Gott) ihn aber übertragen hat, so läugne ich es. Denn dann wird ein fremdes Eigenthum nicht weggenommen wider den Willen des Herrn :

»weil des Herrn die Erde ist, und was sie füllet«. Jene Antwort wird bestätigt aus dem h. Thomas in Secunda secundae, Quaestione 66, articul. 5, ad 1. Eine fremde Sache zu nehmen, sagt er, entweder heimlich oder öffentlich, aus Auctorität des Richters, der diesen Ausspruch gethan hat, ist nicht ein Diebstahl. 1. Weil jetzt ein ihm Gebührendes durch das geschieht, was durch einen Richterspruch ihm zuerkannt worden ist. Woher es um so viel weniger ein Diebstahl gewesen ist, weil die Israeliten die Beute der Aegypter in Folge des Befehls des Herrn, der diesen Ausspruch gethan hat, genommen haben für die Leiden, womit die Aegypter dieselben ohne Ursache heimgesucht hatten. Und deswegen wird auch bezeichnend im Buche der Weisheit Kap. 10 gesagt: »Die Gerechten haben die Beute der Gottlosen davon getragen«. Diese Lehre hat der h. Thomas aus dem h. Augustinus geschöpft, welcher nicht allein an den oben angeführten Stellen, sondern auch im 2. Buche *de doctrina christiana* Kap. 50 lehrt, dafs die Juden die Beute der Aegypter als ungerechter Besitzer sich zum Gebrauche vindicirt haben, und zwar nicht auf eigene Auctorität hin, sondern auf Gottes Befehl, und welcher Sache Bild der Raub dieser Art in der Kirche gewesen sei, erklärt er mit deutlichen Worten«. Diese hier angezogene Stelle werden wir unten, wo wir von der Ansicht des h. Augustinus handeln, vollständig mittheilen. Fr. L. Graf zu Stolberg sagt in seiner *Geschichte der Religion Jesu Christi*, Th. 2, S. 19, Nr. VII nach der Wiener Ausgabe 1817: »Dieser Gott war auch vermögend, ihnen diesen Verlust durch Segen reichlich zu ersetzen. Endlich so ist ja Er allein Eigenthümer. Alles ist Sein. Wir haben unsichern Genufs, während des flüchtigen Lebens, in welchem wir und alle Dinge, die wir unser nennen, gefährdet sind. Gott schaltet und waltet damit nach dem Wohlgefallen seiner Weisheit«. Der Meinung, dafs durch die Annahme einer *göttlichen Schenkung* die Wegführung der goldenen und silbernen Geräthe und

Kleider der Aegypter durch die Israeliten gerechtfertigt werden könne, pflichtet auch Overberg in seiner Geschichte des alten und neuen Testaments, Münster 1827, bei, denn er bemerkt S. 139 in einer Note zu den Worten: So entwendete es (Israel) die Sachen den Aegyptern. »Dies war keine Ungerechtigkeit, weil Gott, dem alle Dinge zugehören, und der sie also geben kann, wem er will, es ihm befohlen hatte«. Calvin trägt diese Ansicht mit folgenden Worten vor: »Diejenigen, welchen diese Weise, das Volk zu bereichern, als wenig übereinstimmend mit Gottes Gerechtigkeit erscheint, beachten selbst wenig, wie weit die Gerechtigkeit, von der sie reden, sich erstreckt. Ich gestehe, dafs es ihr eigenthümlich ist, Jedem sein Recht zu bewahren, Diebstähle zu hindern, Betrug und Raub zu verurtheilen. Aber sehen wir, was denn eines Jeden ist. Wer wird sich wohl rühmen, dafs etwas sein sei, als nur was von Gott gegeben ist? und zwar also, dafs leihweise die Einzelnen besitzen, was Gott gefällt, dem es frei steht, in jedem Augenblicke zu nehmen, was er gegeben. Die Hebräer haben die Aegypter beraubt. Mögen sie mit Gott rechten, dafs er seine Wohlthaten von ihnen auf Andere übertragen! Wird wohl diese Klage gehört zu werden verdienen, Gott, in dessen Hand sind die Grenzen der Erde, der nach Belieben den Völkern ihre Grenzen anweist, der Könige in Dürftigkeit versetzt, habe einige Menschen ihres Hausrathes und ihrer Gefäfse beraubt? Von Mehreren wird eine andere Vertheidigung beigebracht, nämlich die, die Hebräer hätten nichts Fremdes geraubt, sondern nur ihren schuldigen Lohn empfangen, weil sie ungerechter Weise zu Sclavendiensten gezwungen worden, und dabei ärmlich von dem Ihrigen gelebt haben. Und sicher war es billig, dafs sie für ihre Arbeit einen gewissen Lohn erhielten. Allein, es ist gar nicht nöthig, Gottes Urtheil nach dem gemeinen Gesetze zu schätzen, da wir schon gesehen, dafs sein sind alle Güter der Welt, wovon er den Einzelnen zutheilet, so viel ihm beliebt. Doch stelle ich ihn auf diese

Weise nicht aufserhalb des Gesetzes, denn wenn auch seine Macht über alle Gesetze erhaben ist, so ist doch, weil sein Wille die sicherste Regel der vollkommensten Billigkeit bildet, Alles, was er thut, das Gerechteste und deshalb ist er von Gesetzen frei, weil er sich und Allen Gesetz ist. Auch sage ich nicht schlechthin mit Augustinus, es sei ein Befehl Gottes, über den nicht geurtheilt, sondern dem gehorcht werden müsse, weil er wisse, wie gerecht er befehle, dem Knechte aber obliege, gehorsam zu thun alles, was er befehle. Dies ist zwar richtig, aber man mufs jenen höheren Grundsatz festhalten: da durch Gottes Freigebigkeit allein die Einzelnen besitzen, was sie das Ihrige nennen, so sei kein gerechter Besitztitel als aus seiner Schenkung. Wir werden also sagen, die hebräischen Weiber haben dasjenige geraubt, was Gott zu nehmen befohlen, und was er ihnen schenken wollte; weil er aber nur von dem Seinigen geschenkt hat, so wird Niemand ihn der Ungerechtigkeit zeihen können«. Unter den protestantischen Theologen sind zu vergleichen Pfeiffer, de dub. vexat. S. 226, Calovius, in den bibl. illust. zu 2 Mos. 3, 21, Buddeus in der histor. eccles. vet. Test. und andere bei diesen Angeführte.

Nachdem wir im Vorstehenden diesen Erklärungsversuch näher kennen gelernt, und die Art und Weise, in welcher er von den Gelehrten vorgetragen wird, vorgelegt haben, wollen wir denselben in genauere Betrachtung ziehen. Es wird uns einleuchtend werden, dafs die Schwierigkeit, welche man durch denselben zu beseitigen gesucht hat, auf diese Weise nicht gehoben werden kann. Dafs Gott, der Herr aller Dinge, wofern nicht von Seiten Gottes ein bestimmtes Versprechen und Zusicherung besteht und auch von Seiten des Menschen, dem die göttliche Zusage zu Theil wird, nichts geschehen ist, wodurch die Zurücknahme des Versprochenen und Zugesicherten begründet wäre, die irdischen Güter von dem Einen auf den Andern übertragen, sie dem Einen nehmen und dem Andern geben

könne, bedarf keines Beweises. Selbst die heilige Geschichte beweist zur Genüge, dafs Gott bei Vertheilung der irdischen Güter so verfahren hat. Allen Kennern der Geschichte des israelitischen Volkes ist es bekannt, dafs Gott das Land und die Güter der Canaaniter diesen genommen und jenen gegeben habe. Die göttliche Verheifsung, dafs die Israeliten das Land Canaan einstens in Besitz nehmen und als Erbbesitzthum behalten würden, wird daher auch öfters wiederholt. 1 Mos. 12, 7 spricht Gott zu Abraham: »Deinen Nachkommen will ich dieses Land *geben*. Hebe deine Augen auf und siehe von dem Orte, da du stehest, gegen Mitternacht, Mittag, Morgen und Abend. Alles Land, was du siehest, will ich dir *geben* und deinen Nachkommen nach dir ewiglich. Mache dich auf und ziehe durch das Land in die Länge und Breite, denn dir will ich es geben«, und Kap. 12, 8: »Und ich *gebe* dir und deinem Samen das Land deiner Pilgrimschaft zum *ewigen Besitze*«, und Kap. 26, 3. 4: »Halte dich (Jakob) als Fremdling auf in diesem Lande und ich will mit dir sein und dich segnen. Denn dir und deinem Samen will ich alle diese Länder *geben*; und ich lasse den Eid bestehen, den ich deinem Vater Abraham geschworen habe. Ja, ich will mehren deinen Samen wie die Sterne am Himmel, und deinem Samen will ich alle diese Länder geben; und in deinem Samen sollen alle Völker der Erde gesegnet werden«. Diese Verheifsung wiederholt Kap. 28, 4 Jakob dem Isaak. Dafs Gott den Hebräern das Land Canaan zum Erbbesitzthum gegeben habe, sagt auch Stephanus in seiner Rede, Apostelg. 7, 5: »Und (Gott) gab ihm (Abraham) kein Erbtheil darinnen auch nicht eines Fufses breit, und *verhiefs* ihm, er wollte es *geben* ihm zu *besitzen* und seinem Samen nach ihm, da er noch kein Kind hatte«. Das alleinige Anrecht der Israeliten auf Canaan beruht hiernach offenbar auf einer göttlichen Gabe, Schenkung. Auf die Beute, die die Israeliten zu verschiedenen anderen Zeiten im gerechten Kriege erlangten, ist kaum nöthig

hinzuweisen. Dafs Gott nicht selten dem Einen eine Sache nimmt und einem Anderen zuwendet, zeigt auch fast die tägliche Erfahrung. Wie oft geschieht es nicht, dafs durch göttliche Fügung der Finder der Habe eines gescheiterten Schiffes oder anderer gefundenen Güter, deren Eigenthümer unbekannt sind, in deren Besitz gelangt? Wie oft schwemmt nicht ein Strom das von dem einen Ufer Losgerissene an das andere wieder an, und vermehrt auf diese Weise den Besitz? Nicht selten geschieht es so allmählig, in einer solchen Weise und einer solchen Entfernung, dafs an eine Erstattung nicht gedacht werden kann. Wie oft wird nicht nach starken Regengüssen der Dünger einer Wiese auf die eines Anderen geführt und diese dadurch gedüngt. Allein durch solche Ereignisse und Thatsachen kann das Verfahren der Israeliten und der göttliche Befehl nicht gerechtfertigt werden. Die Umstände sind hier ganz verschieden. Denn Gott läfst die Israeliten nicht durch das Recht eines gerechten Krieges, oder ohne ihr Zuthun und durch ein mit dem Moralgesetze übereinstimmendes Mittel, sondern nach der Annahme durch eine Anleihe in den Besitz der goldenen und silbernen Geräthe und Kleider gelangen. Und eben hierin liegt die Schwierigkeit, welche der vorliegende Erklärungsversuch bestehen läfst. Denn nicht darin, dafs Gott als Eigenthumsherr aller Dinge die Israeliten durch eine Schenkung in den Besitz von Kostbarkeiten gelangen läfst, kann an und für sich etwas Anstöfsiges gefunden werden, sondern die Schwierigkeit liegt hier darin, dafs er ein Mittel gegen Freunde und Nachbarn, die nichts schuldig sind, in Anwendung bringen läfst, welches dem Moralgesetze widerstreitet. Die Aegypter, welche mit den Israeliten zusammenwohnten, sind deren Freunde und in Folge dieser wohlwollenden Gesinnung bereit, denselben die Güter, welche sie als Darlehn sich erbitten, willig zu leihen. Dafs die Aegypter von Mitleid und Wohlwollen gegen die Israeliten erfüllt waren, sagt der heil. Text mit ausdrücklichen Worten: »Und ich will diesem Volke,

heifst es 2 Mos. 3, 21. 22, »Gnade geben in den Augen der Aegypter . . . . und jedes Weib soll von seiner Nachbarin und der Gastfreundin seines Hauses oder Hausgenossin (מִגָּרַת בֵּיתָהּ) goldene und silberne Gefäfse und Kleider fordern«; und Kap. 11, 2 : »sage dem Volke, dafs jeder von seinem Freunde (אִישׁ מֵאֵת רֵעֵהוּ) und jedes Weib von seiner Freundin (וְאִשָּׁה מֵאֵת רְעוּתָהּ) goldene und silberne Geräthe verlange, und Jehova gab dem Volke Gnade in den Augen der Aegypter« (יִתֵּן יְהוָה אֶת־חֵן הָעָם בְּעֵינֵי מִצְרָיִם). Würden wir nicht, wenn ein Freund von uns Sachen mit der uns bekannten Absicht liehe, sie zu behalten, denselben einen listigen Betrüger und Lügner nennen und sein Vorgeben, dafs er dieses im Namen Gottes gethan habe, als ein falsches und gotteslästerliches bezeichnen? Und welche Vorstellung mufsten die Aegypter von Jehova bekommen, wenn sie wufsten, dafs die Israeliten auf dessen Geheifs die Güter geliehen und entwendet hätten? Dafs diese Erklärungsweise zur Beseitigung unzulässig sei, erhellet auch daraus, dafs Gott, wenn er dem Volke Israel den Besitz anderer, und selbst der Feinde, zuwenden wollte, nie ein solches Mittel, welches die Israeliten beim Auszuge in Anwendung gebracht haben sollen, hat anwenden lassen. Gott will auch seinen Feinden und den Gottlosen gegenüber als der Wahrhafte, Heilige und Gerechte erscheinen. Es unterliegt daher keinem Zweifel, dafs Gott, der Gerechte, Heilige und Wahrhaftige, wenn er den Israeliten jene Güter zuwenden wollte, kein Mittel in Anwendung bringen lassen konnte, welches schon dem natürlichen Moralgesetze zuwiderläuft. Dafs die Annahme, die Israeliten hätten jene Güter nach dem Rechte des Krieges als Beute in Besitz nehmen und sie behalten können, in unserem Falle die Schwierigkeit nicht löse, ist schon oben bei der Beurtheilung des ersten Erklärungsversuchs ausführlich gezeigt worden. Denn *erstens* wäre ein Krieg mit den Aegyptern eine Empörung gewesen, weil die Israeliten Unterthanen des ägyptischen Königs waren, und die Unterthanen-

pflichten nicht dadurch aufhörten, dafs derselbe seine Macht mifsbrauchte. *Zweitens* kann hier auch von einem Kriege um so weniger die Rede sein, weil diejenigen, von welchen die Israeliten jene Güter liehen, ihre Freunde und Nachbarn waren, und nur der König ihnen feindlich gesinnt war, und sie plagte. Die Pflicht der Gerechtigkeit wird dadurch nicht aufgehoben, dafs ein Anderer sie verletzt. Wenn Pharao seinen Regentenpflichten zuwider handelte und die Israeliten durch schwere Sclavenarbeiten drücken liefs, so mufsten sie die Leiden ruhig dulden, sie Gott anheimstellen und in ruhiger Ergebung von ihm Befreiung erwarten. Hierzu kommt *drittens*, dafs, wie angedeutet worden, selbst in einem gerechten Kriege das Privateigenthum möglichst zu schonen ist. Und dieses ist insbesondere dann der Fall, wenn die Privaten, wie in unserem Falle die Aegypter, unschuldig sind, und gegen diejenigen, welche der König bekriegt, freundliche Gesinnungen hegen.

III. Ein *dritter* Versuch, die Handlungsweise der Israeliten zu rechtfertigen, geht von der Ansicht aus, dafs Gott als höchster Gesetzgeber das Recht habe, in einzelnen Fällen die Gesetze aufzuheben. Diejenigen Gelehrten, welche dieser Ansicht zugethan sind, nehmen an, dafs das Mittel, welches die Israeliten angewendet haben, um in den Besitz der goldenen und silbernen Geräthe und Kleider zu gelangen, allerdings gegen das von allen Völkern anerkannte natürliche Gesetz sei, allein, meinen sie, in diesem besonderen Falle habe Gott davon eine Ausnahme machen und dispensiren können. Alphonsus Tostatus trägt diesen Versuch in seinem Commentar zu 2 Mos. 3, 21 mit den Worten vor: »Einige aus den Unsrigen antworten, dafs die Hebräer wirklich einen Diebstahl begangen haben, weil sich hier alle Bedingungen eines Diebstahls finden, sie sündigten jedoch nicht, weil Gott diesen befohlen hatte. Ein göttlicher Befehl befreie aber gänzlich von einer Schuld, und das was an und für sich verdammlich ist, wird durch den göttlichen Befehl hinlänglich erlaubt. Sie sagen, so

verhalte es sich in Betreff der Hurerei, welche, obgleich sie gegen das Gebot des Decalogus der zweiten Tafel sei, jedoch Hosea auf Befehl Gottes getrieben und dadurch nicht gesündigt habe, wie es offenbar sei aus dem ersten Kap. dieses Propheten. Ebenso soll es sich verhalten mit dem von Gott dem Abraham befohlenen Opfer des Isaak. Auf diese Ansicht deutet auch Calmet in der oben angeführten Stelle hin. Clericus giebt in seinem Commentar zu 2 Mos. 3, 22 diese Meinung, die er aber verwirft, mit den Worten an: »Einige wollen, dafs zwar das Gesetz, welches den Diebstahl verbietet und von allen Völkern angenommen wird, hier verletzt worden sei; dafs aber Gott, welcher sowohl der Urheber des Gesetzes als der menschlichen Gesellschaft sei, die Israeliten vom Gesetze entbunden habe«. Dafs dieser Erklärungsversuch verwerflich sei, bedarf kaum der Nachweisung. Ja, diese Art der Rechtfertigung ist noch weit verwerflicher als die beiden bisher besprochenen. Gott, der die Gerechtigkeit und Heiligkeit selbst ist, und daher auch von den Menschen, seinen geistigen Ebenbildern, verlangt, dafs sie durch Wort und That ihm hierin ähnlich zu werden suchen sollen, kann von denselben nicht fordern, was jenen widerstreitet. Es würde hierdurch geradezu das Sittengesetz aufgehoben (8). Dürfte der Mensch dieser Ansicht beipflichten, und annehmen, dafs Gott bisweilen auch eine gesetzwidrige unheilige Handlung befehlen könne, so würde hierdurch die Idee Gottes und des Guten völlig vernichtet. Der Mensch müfste dann annehmen, dafs Gott nicht der stets gerechte und heilige

---

(7) Nicht unpassend ist hier die Erklärung der apostolischen Vicare Grofsbrittaniens vom Jahre 1826, die in dem XI. Abschnitte sagen: »Als Katholiken glauben und erklären wir, dafs alle Katholiken durch das Naturgesetz und durch die Offenbarung verbunden sind, die Pflichten der Treue und der Gerechtigkeit gegen alle Menschen zu erfüllen, ohne irgend eine Ausnahme der Personen, ohne irgend einen Unterschied zwischen einem Volke oder der Religion«.

und sein Sittengesetz ein unveränderliches, sondern er mit sich und seinem Gesetze in Widerspruch sei. Wer sieht nicht ein, dafs durch diese Ansicht Gott und sein Gesetz auf's tiefste erniedrigt und eine wahre Gotteslästerung ausgesprochen wird? Gewifs wird jeder Besonnener einen Widerspruch darin finden, dafs das, was wahrhaft ein Diebstahl ist, keine Sünde sei. Woher auch Tostatus richtig bemerkt, dafs ein Diebstahl immer sündhaft sei und Gott nie davon dispensire. Und wie traurig würden nicht die Folgen für das bürgerliche Leben sein? Was würde man demjenigen, der in der Meinung, dafs er auf den Besitz eines Anderen einen Anspruch habe oder der die Absicht hätte, die Güter eines Anderen zu einer guten Handlung zu verwenden, keinen Anstand nähme, gesetzwidrige Mittel, Lug und Trug zu gebrauchen, um in den Besitz derselben zu gelangen, Gegründetes entgegnen können, wenn er sich zu seiner Rechtfertigung auf einen göttlichen Befehl, welcher Dinge gebietet, die selbst dem natürlichen Gesetze widerstreiten, berufen könnte? Könnte er nicht sagen: wenn selbst Gott bisweilen Handlungen vorschreibe, die dem natürlichen Gesetze entgegenstehen, so brauche auch der Mensch keinen Anstand zu nehmen, in gewissen Fällen dagegen zu handeln. Die Berufung auf *Hoseas* ist durchaus unpassend. Das Weib, wovon bei *Hoseas* die Rede ist, ist ein solches, welches nach der ehelichen Verbindung Ehebruch treibt (Hos. 3, 1), vor derselben aber keusch war. Ueberdiefs ist ein geistiger Ehebruch, der Götzendienst des Volkes, die Untreue gegen Jehova, welcher als Gemahl desselben bezeichnet wird, gemeint, und der Prophet ein blofser Typus. Am Berge Sinai trat das Volk mit Jehova in eine geistige Ehe (Jerem. 2, 2) und von dieser Zeit erscheint der Abfall von Jehova als ein Ehebruch. Tostatus meint, dafs der Prophet ein Weib, welches Hurerei getrieben hatte, zur Frau genommen habe, und dafs daher von einer Hurerei mit derselben keine Rede sein könne.

IV. Unter den Kirchenvätern, von denen Mehrere, wie wir oben gesehen, das Verfahren der Israeliten, sich in den Besitz der goldenen und silbernen Geräthe und Kleider der Aegypter zu setzen und den göttlichen Befehl zur Anleihe derselben dadurch zu rechtfertigen gesucht haben, dafs dieselben auf einen gerechten Lohn für ihre schweren Sclavendienste hätten Anspruch machen können, hat der heil. Augustinus zur Beseitigung der Schwierigkeit einen eigenthümlichen Weg eingeschlagen. Derselbe sucht nämlich den göttlichen Befehl und das Verfahren der Israeliten, wodurch sie in den Besitz jener Geräthe und Kleider zu gelangen suchten, dadurch zu rechtfertigen, dafs er behauptet, die Israeliten seien noch *fleischlich gesinnt* gewesen und jeder Mensch müsse, wie Abraham, von welchem Gott seinen einzigen Sohn zum Opfer verlangt habe, dem göttlichen Befehle, welcher Art er auch sei und welche Handlung er auch demselben vorschreibe, unbedingt und ohne Widerrede gehorchen. Hierzu komme noch im vorliegenden Falle der Umstand, dafs die Aegypter von dem Golde und Silber einen schlechten Gebrauch gemacht hätten, und wegen der an den Israeliten verübten Grausamkeit und Ungerechtigkeit würdig gewesen seien, jener Güter beraubt zu werden. Hiernach waren also die Beweggründe des göttlichen Befehles zur Beraubung der Aegypter von Seiten der Israeliten ihre fleischliche Gesinnung und Hartherzigkeit und von Seiten der Aegypter der schlechte Gebrauch jener Güter und ihr gegen jene verübtes Unrecht und harter Druck. Dafs der heil. Augustinus unseren Gegenstand für sich wichtig und eine befriedigende Lösung der Schwierigkeit für nöthig gehalten hat, kann man mit Grund daraus entnehmen, dafs er an mehreren Stellen seiner Schriften denselben bespricht und mit dem Sittengesetze in Einklang zu bringen sucht. Am Ausführlichsten handelt er darüber in dem 22. Buche gegen Faustus im 71. und folgenden Kapiteln; kürzer in dem 2. Buche seiner Quästionen über das 2. Buch Moses zu Kap. 11, 2, Kap. 39

und im 2. B. *de doctrina christiana*, Kap. 40. Vgl. Aug. lib. XXII contra Faustum, cap. XCI. Da gewifs mancher Leser die Schriften des heil. Augustinus nicht bei der Hand hat, und die Darstellung desselben manches Eigenthümliche darbietet, so theilen wir dessen Auseinandersetzung im Folgenden wörtlich mit. In der ersten Stelle schreibt er: »Durch das, was Moses that, hat er so wenig gesündigt, dafs er vielmehr, wenn er es nicht gethan hätte, würde eine Sünde begangen haben. Denn Gott hatte es befohlen, der ja weifs, nicht blofs nach den Handlungen, sondern auch nach dem Herzen des Menschen, was und durch wen Einer leiden müsse. *Fleischlich war noch jenes Volk und eingenommen von der Begierde nach irdischen Dingen.* Die Aegypter aber waren heiligthumsschänderisch und unbillig. Denn was das Erste betrifft, so machten sie von jenem Golde, d. h. von der Creatur Gottes, einen schlechten Gebrauch und dienten zur Unbilde ihres Schöpfers ihren Götzenbildern, und was das Andere betrifft, so hatten sie Fremde durch unbezahlte Arbeit ungerecht und grausam gequält. Würdig waren also jene, solchen Befehl zu erhalten, und diese, solches zu leiden; vielleicht ist auch den Hebräern, jenes nach ihren Wünschen und Gedanken zu thun, mehr frei gestellt als befohlen worden. Gott wollte aber, dafs seine Zulassung ihnen durch seinen Diener Moses bekannt werde, indem er ihm befahl, dieselbe ihnen anzuzeigen. Möglich ist es aber auch, dafs es andere sehr verborgene Ursachen sind, warum jenem Volke dieses von Gott bekannt gemacht wurde. Aber den göttlichen Befehlen mufs man durch Gehorsam Folge leisten und durch keine Widerrede widerstehen. Der Apostel sagt (Röm. 13, 34): »Wer hat den Sinn des Herrn erkannt? oder wer war sein Rathgeber?« Es sei also jene Ursache, warum Gott durch Moses jenem Volke zu erkennen gab, sich ein Darlehn von den Aegyptern zu erbitten, um es wegzuführen, diejenige, welche ich angegeben habe, oder irgend eine andere, welche in einer geheimen und unbekannten

Anordnung Gottes verborgen liegt; dies behaupte ich jedoch, und es ist auch nicht vergeblich und ungerecht gesprochen, dafs es Moses nicht erlaubt war, anders zu handeln, als wie Gott es ihm zu erkennen gegeben hatte, und dafs wie bei dem Herrn die Absicht zu befehlen war, so bei dem Diener die Willfährigkeit, den Befehl zu vollbringen. Aber, entgegnet Faustus, man darf durchaus nicht annehmen, dafs der wahre und gute Gott Solches befohlen habe. Allerdings befiehlt mit Recht Solches nur der wahre und gute Gott, indem er allein weifs, was Jemanden befohlen werden mufs, und er allein keinen etwas Ungebührliches leiden läfst. Uebrigens widerspricht jene unerfahrene und falsche Güte des menschlichen Herzens, dafs auf Befehl des guten Gottes die Gottlosen nichts Uebles leiden, auch Christo, der zu den Engeln sagen wird: »leset zuerst das Unkraut und bindet es in Bündel zum Verbrennen« (Matth. 13, 30). Derselbe verbot jedoch den Knechten, die dieses zur Unzeit thun wollten, indem er sagt: »damit ihr nicht etwa bei dem Zusammenlesen des Unkrautes mit diesem zugleich den Waizen ausreifset« (Matth. 13, 29). Also weifs der allein wahre und gute Gott was, wann, wodurch und durch wen er etwas geschehen läfst oder gestattet. Auch konnte nur jene (unerfahrene und falsche) menschliche Güte, die keine (wahre) Güte, sondern geradezu leerer Schein ist, dem Herrn widersprechen, als er den Dämonen, welche in die Schweine zu fahren wünschten, ihr schädliches Verlangen nachgab. Zumal da die Manichäer glaubten, dafs nicht allein Schweine, sondern auch kleine und verächtliche Thiere menschliche Seelen haben. Wenn nun auch dieser leere Schein zu verwerfen und aufzugeben ist, so ist doch offenbar, dafs unser Herr Jesus Christus, der einzige Gottes-Sohn und daher der wahre und gute Gott, nach dem Verlangen der Dämonen den Tod fremder Schweine, den Untergang auch wie immer beschaffener Thiere und den grofsen Schaden der Menschen gestattet hat. Wer, noch so Unverständige,

wird behaupten, dafs Gott die Dämonen, wenn er auch ihrem schädlichen Verlangen den Untergang der Schweine nicht gewährt hätte, von den Menschen nicht hätte entfernen können? Wenn ferner die wenn auch schreckliche und gottlose Begierde der verdammten und schon zum ewigen Feuer bestimmten Geister von dem Schöpfer und Ordner aller Wesen durch eine zwar verborgene, aber doch überall gerechte Regierung, dahin, wo sie hingeneigt hatte, frei gegeben worden ist; was ist's denn Ungereimtes, wenn die Aegypter von den Hebräern, wenn Menschen, die ungerecht herrschen, von freien Menschen, welchen sie auch einen Lohn für deren so harte und ungerechte Arbeiten schuldig waren, der irdischen Sachen, die sie durch einen gotteslästerlichen Gebrauch zur Unbilde des Schöpfers verwendeten, beraubt zu werden verdient haben. Wenn jedoch Moses solches aus eigenem freien Willen befohlen hätte, oder wenn die Hebräer solches aus eigenem freien Willen gethan hätten, so hätten sie wirklich gesündigt. Allein jene haben zwar nicht durch die That, welche Gott befohlen oder gestattet hatte, sondern doch vielleicht dadurch, dafs sie solches begehrten, gesündigt. Allein dieses zu thun ist ihnen durch göttliche Anordnung gestattet, ja es ist ihnen durch einen gerechten und guten Richterspruch desjenigen gestattet worden, der sowohl durch Strafen entweder die Gottlosen zu bändigen, oder die Unterworfenen zu belohnen, als auch schwerere Vorschriften den Gesunderen zu geben und einige Heilungsgrade (medicinales gradus) den Schwächeren zu verordnen weifs. Moses mufs aber weder der Begierlichkeit in jenen verlangten Sachen, noch des Ungehorsams in Verachtung jeglicher Befehle bezichtigt werden. Denn das ewige Gesetz, das die natürliche Ordnung zu beobachten befiehlt, hingegen sie zu verletzen verbietet, hat einige Facta den Menschen so in die Mitte gestellt, dafs, wenn sie davon willkürlichen Gebrauch machen, mit Recht die Kühnheit getadelt, hingegen, wenn sie darin Folge leisten, der Gehorsam mit Recht gelobt

wird. Es ist in der natürlichen Ordnung ein grofser Unterschied, was von Jemanden gethan wird, und unter wessen Anleitung Jemand handelt. Wenn Abraham aus eigenem Entschlusse opferte, wie, erschiene er dann nicht als ein Schrecklicher und Unsinniger? Wenn aber auf Gottes Befehl, wie, erschien er dann nicht als ein Treuer und Frommer? . . . . Wenn daher in dem Tödten des Sohnes eine freiwillige fluchwürdige Regung, hingegen, wenn Gott befiehlt, ein freiwilliger Dienst und zwar nicht blofs ein untadelhafter, sondern selbst ein lobenswerther gefunden wird, was tadelst du denn, o Faustus, Moses, dafs er die Aegypter beraubte. Wenn dich die Kühnheit des Thäters als eine menschliche aufreizt, so möge dich die göttliche Auctorität des Befehlenden erschrecken. Bist du wohl geschickt, selbst Gott zu tadeln, wenn er will, dafs solches geschehe? Weiche also zurück Satan (Widersacher): denn nicht siehest du ein, was Gottes, sondern was der Menschen ist. Und wollte Gott, dafs du würdig gewesen wärest, dieses wie Petrus zu hören, und dafs du das, was du an Gott mit schwachem Verstande tadelst, hernach gerühmt hättest, wie jener mit rühmlicher Lobeserhebung hernach den Heiden bekannt machte, was ihm zuerst, da Gott es geschehen liefs, mifsfiel (Matth. 16, 23; Marc. 8, 33). Darum, wofern jetzt endlich die menschliche Härte und der bei gerechten Dingen schändliche und verkehrte Wille es einsieht, ist es ein grofser Unterschied, ob etwas durch menschliche Begierlichkeit und Unbesonnenheit gut geheifsen oder dem Befehle Gottes Gehorsam geleistet wird, der da weifs, was, wenn, wem er erlaubt oder befiehlt, und was für Jemanden schicklich zu thun oder zu leiden (8). An

(8) Auf diesen Gegenstand kommt Augustinus im 22. Buche contra Faustum cap. 91 wieder zurück und schreibt: »Quod vero exspoliavit Aegyptios iussu Domini Dei, nihil nisi iustissime iubentis, quid praefiguraverit, iam in quibusdam libris, quos de doctrina Christiana praenotavi, quantum mihi tunc occurrit, me recolo posuisse: quod auro et

der zweiten Stelle bemerkt Augustinus zu 2 Mos. 11, 2: »Gott spricht zu Moses: rede heimlich in die Ohren des Volkes, dafs ein jeder von seinem Nachbar und das Weib von seiner Nachbarin goldene und silberne Geräthe verlange. Nicht darf Jemand glauben, dafs daher ein Beispiel entnommen werden könne, seinen Nächsten auf jede Weise zu berauben. Denn dieses hat Gott befohlen, der da wufste, was jeder leiden müsse: und die Israeliten haben keinen Diebstahl begangen, sondern sie haben nur dem Befehle Gottes Folge geleistet. Auf ähnliche Weise, wie wenn ein Diener des Richters denjenigen tödtet, welcher nach dem Befehle des Richters getödtet werden soll; wenn er es aber aus eigenem Antriebe thut, so ist er wirklich ein Menschenmörder; auch dann, wenn er den tödtet, von dem er durch den Richter weifs, dafs er getödtet werden solle. Auch dieses kommt in Frage: Wenn die Hebräer im Lande Gosen abgesondert wohnten, wo sich keine Plagen ereigneten, durch welche Pharaos Reich heimgesucht wurde, wie jeder von seinem Nachbarn oder seiner Nachbarin Gold, Silber und Kleidungsstücke verlangen konnte, zumal da, wo Moses dieses zuerst befiehlt, gelesen wird: »und das Weib von seiner Nachbarin und Kammerbewohnerin oder seiner Hausbewohnerin«. Hieraus kann man entnehmen,

---

argento et veste Aegyptiorum significatae sint quaedam doctrinae, quae in ipsa consuetudine Gentium non inutili studio discantur. Sed sive hoc significet, sive illud quod ex ipsis Gentibus animae pretiosae tanquam vasa aurea et argentea, cum suis utique corporibus, quod vestes significant, adiungunt se populo Dei, ut simul de hoc saeculo tamquam de Aegypto liberentur; sive hoc ergo, sive illud sive aliquid aliud hinc fuerit figuratum, certum est tamen eis, qui has litteras pie legunt, non frustra neque sine praenuntiatione futurorum esse illa iussa, facta, conscripta«. Das. Cap. [illegible]: »Quanto ergo ille melior, qui occiso Aegyptio fratrem defendit, Moysen, quem mirabili vanitate Faustus arguit, et deum suum mirabiliore caecitate non respicit. Quanto melius ipse vasa aurea et argentea auferret de gente Aegyptiorum, quam eius membra depraedaretur gens barbarorum«.

dafs auch im Lande Gosen die Hebräer nicht allein gewohnt, sondern auch einige Aegypter in jenem Lande als Mitbewohner gehabt haben, zu denen durch das Verdienst der Hebräer auch jene göttlichen Wohlthaten gelangen konnten, so dafs aus diesem Grunde diese ägyptischen Mitbewohner jene liebten und ihnen das, was sie begehrten, ohne Anstand liehen; jedoch hat Gott nicht geurtheilt, dafs jene von den Unbilden und dem Kummer, welche das Volk Gottes erduldete, so frei seien, dafs auch nicht durch jenen Verlust (der Kleider und Geräthe) diejenigen getroffen würden, welche jene Plagen nicht trafen deswegen, weil jenes Land verschont wurde«. An der dritten Stelle, wo Augustinus in den Schätzen der Aegypter, welche die Israeliten bei ihrem Auszuge aus Aegypten mitnahmen, einen Typus tauglicher und brauchbarer Wahrheiten der Heiden findet, welche das Christenthum mit Nutzen gebrauchen könne, schreibt er: »Haben die Philosophen etwas Wahres und unserem Glauben Entsprechendes gesagt, insbesondere die Platoniker, so hat man dies nicht allein nicht zu fürchten, sondern wir sollen dieses von ihnen gleichsam als unrechtmäfsigen Besitzern zu unserem Gebrauche verwenden. Denn wie die Aegypter nicht allein Götzen und schwere Laster hatten, welche das Volk Israel verabscheute und floh, sondern auch Gefäfse und Kostbarkeiten von Gold und Silber und Kleidungsstücke, welche das Volk beim Auszuge aus Aegypten sich lieber als zu einem besseren Gebrauche, heimlich zueignete, nicht aus eigenem Antriebe, sondern auf Befehl Gottes, indem die Aegypter aus Unkunde das liehen, was sie nicht gut gebrauchten; so enthalten auch alle Lehren der Heiden nicht blofs eingebildete und abergläubische Dichtungen und schwere Lasten, die der Mühe nicht lohnen, die jeder von uns bei seinem Austritte aus der Gemeinschaft der Heiden unter Christi Leitung verabscheuen und verlassen mufs, sondern auch edle Wissenschaften, die dem Dienste der Wahrheit tauglicher, und einige Sittenvorschriften, die sehr

nützlich sind, und manches Wahre, was die Verehrung des einen Gottes selbst betrifft, findet man bei ihnen, was gleichsam ihr Gold und Silber ist, das sie zwar nicht selbst eingeführt, sondern gleichsam aus den Metallen der göttlichen Vorsehung, die sich über alles erstreckt, erworben haben, was sie aber verkehrt und verderblich zum Dienste der Dämonen mifsbrauchen, dies soll der Christ, wenn er sich von ihrer elenden Gemeinschaft im Gemüthe trennet, von ihnen nehmen, um es zum rechtlichen Gebrauch der Verkündigung des Evangeliums zu verwenden. Auch darf man ihre Kleidungsstücke nehmen und in Besitz behalten, d. h. menschliche Anstalten, die der menschlichen Gesellschaft, welche wir in diesem Leben nicht entbehren können, nützlich sind, jedoch soll man sie zu einem christlichen Gebrauch verwenden. Was anderes thaten viele rechtschaffene Gläubige von den Unsrigen? Sehen wir nicht, mit wie vielem Golde und Silber ausgerüstet Cyprian, der liebreichste Lehrer und seligste Märtyrer, aus Aegypten hervorging, mit wie vielem Lactantius, mit wie vielem Victorinus, Optatus, Hilarius, dafs ich von den Lebenden schweige; mit wie vielen unzählige Griechen? Dies that ja schon lange Zeit vorher der treueste Diener Gottes, Moses, von welchem geschrieben steht, dafs er in aller Weisheit der Aegypter unterrichtet worden sei. Allein diesen Männern würde der abergläubische Geist der Heiden und zumal in jenen Zeiten, wo er das Joch Christi abschüttelnd die Christen verfolgte, die nützlichen Lehren, die er besafs, nie mitgetheilt haben, wenn er vermuthet hätte, dafs die Kenntnisse zum Gebrauche der Verehrung eines Gottes, wodurch der nichtige Götzendienst ausgerottet würde, würden verwendet werden. Sie (die Aegypter) gaben aber dem Volke Gottes, als es aus Aegypten zog, Gold und Silber und ihre Kleidung, ohne zu wissen, wie das, was sie gaben, zum Dienste Christi verwendet werde. Was also beim Auszuge aus Aegypten geschah, ist ohne Zweifel vorbildlich geschehen, um dieses vorzubedeuten;

was ich aber ohne Nachtheil eines anderen entweder gleichen oder besseren Verständnisses gesagt haben will« (9).

Nachdem wir im Vorhergehenden die Ansicht des heil. Augustinus über die Wegführung der goldenen und silbernen Geräthe und Kleidungsstücke durch die Israeliten wörtlich mitgetheilt haben, wenden wir uns zu der Beurtheilung derselben. So grofs auch die Ehrfurcht ist, welche wir gegen diesen grofsen und scharfsinnigen Kirchenvater hegen, und so sehr wir auch überzeugt sind, dafs kaum einer unter den Vätern die schwierigsten Offenbarungslehren mit solcher Klarheit und Bestimmtheit erkannt hat, wie wir diese in seinen zahlreichen Schriften antreffen, so sind wir doch aus mehrfachen Gründen überzeugt, dafs die Schwierigkeit, welche die Erzählung der Beraubung der Aegypter durch die Israeliten darbietet, nicht in der Weise, wie derselbe es versucht hat, befriedigend beseitigt werden könne. Augustinus scheint das Unbefriedigende auch selbst erkannt zu haben, indem er darauf hindeutet, dafs man auch ein *Zulassen*, *Geschehenlassen* von Seiten Gottes annehmen könne, und dafs er durch seine Ansicht einem anderen besseren Verständnisse nicht entgegentreten wolle. Wenn nun Augustinus behauptet, dafs der Mensch dem sicher erkannten göttlichen Befehle ohne Widerrede

---

(9) Auf ähnliche Weise haben auch andere Väter und mehrere Theologen in der Beraubung der Aegypter einen Typus der Verwendung der geistigen Schätze der Heiden zum Nutzen des Glaubens und der Kirche Christi gefunden. Cornelius a Lapide bemerkt zum 2. Buche Mos. 12, 36 : »Die katholischen Väter und Gelehrten haben Aegypten beraubt, weil sie die Weisheit und Beredsamkeit der Heiden zur Beleuchtung des Glaubens und der Kirche Christi verwendet haben. Daher sagte Porphyrius, der Feind der Christen, dafs Origenes alle Reichthümer der Griechen zur Bereicherung der Armuth der jüdischen und christlichen Secte gesammelt habe. — Dieses bezeugt Eusebius im 6. Buche der Kirchengeschichte, Kap. 13. Und in der That sehen wir, dafs alle Beredsamkeit der Heiden, Türken, Saracenen aufgehört hat, und zu den Christen, welche jetzt auf dem ganzen Erdkreis in jeder Kunst, Wissenschaft, Beredsamkeit und Disciplin blühen, übergegangen ist.

und Bedenken Folge leisten müsse, so ist gewifs hiermit jeder wahre Gläubige einverstanden. Aber Gott, der Gerechte und Heilige, kann und wird auch nur das befehlen, was in keiner Weise mit seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit und daher mit dem Sittengesetze in Widerspruch steht. Wenn zugegeben werden müfste, dafs Gott dem Sittengesetze zuwiderhandele und dem Menschen etwas befehlen könne, was jenem Gesetze widerstreitet, so wäre er nicht der stets Gerechte und Heilige, mit welchem Namen er so oft genannt wird. 5 Mos. 32, 3 sagt Moses von Jehova: »Alle seine Wege sind recht; ein Gott der Wahrheit und ohne Trug, gerecht und gerade ist er«. Nach 2 Sam. 23, 3 ist er ein gerechter Herrscher über die Menschen, nach Ps. 11, 7 ist Jehova gerecht und hat Gerechtigkeit lieb. Und Ps. 119, 137 ruft der Psalmist aus: »Jehova, du bist gerecht und dein Wort ist gerecht«, und Ps. 145, 17: »Jehova ist gerecht in allen seinen Wegen, und heilig in allen seinen Worten«, und Jes. 6, 3 hört der Prophet in einem Gesichte einen der Seraphim einem andern zurufen: »heilig, heilig, heilig ist Jehova Zebaoth!« Vgl. 2 Mos. 15, 11; 3 Mos. 11, 45; 21, 8; Ps. 22, 4; 77, 14; 99, 5. 9. Die Gerechtigkeit, Heiligkeit und Wahrhaftigkeit sind so in dem Wesen Gottes gegründet, dafs derselbe zu keiner Zeit, unter keiner Bedingung und unter keinem Verhältnisse davon abweichen und den Menschen Lug und Trug befehlen kann. Wer dieses zugiebt, hebt dadurch die Idee Gottes auf. Wenn nun auch die Israeliten während ihres Aufenthaltes in Aegypten grofsen Theils roh geworden waren und eine geringe Bildung und wenig Empfänglichkeit für höhere und reine ethische Ideen hatten, so konnte Gott ihnen doch nicht befehlen, was irgend einem Sittengesetze und im vorliegenden Falle der Wahrheit und Gerechtigkeit widerstreitet. Denn wenn auch Gott in seiner Offenbarung auf die verschiedenen Zustände der Menschheit Rücksicht nimmt, und seine Gebote und Vorschriften nach dem jedesmaligen Stande derselben ein-

richtet, so ist doch gewifs, dafs das Sittengesetz für alle Stufen der Offenbarung dasselbe ist. Tritt auch im neuen Bunde das Sittengesetz mit seinen Anforderungen an die Menschen klarer, bestimmter und strenger hervor, so dürfen doch die Befehle und Sittenvorschriften des alten Bundes mit denen des neuen in keinem Widerspruche stehen. Dulden kann zwar Gott manches und seine Allmacht und Majestät verhüllen, wie es die heilige Geschichte auf ihren Blättern darthut, aber keinesweges etwas gebieten, was seinen Eigenschaften zuwiderläuft und mit dem Sittengesetze streitet. Dürfte man diesem Gedanken Raum geben, so würde die wahre Offenbarung und Religion in das Gebiet einer falschen Offenbarung und Religion hinübertreten, und dieselben auf der Stufe der heidnischen Orakel und Religionen stehen. Mögen also auch die Israeliten noch so roh und ungebildet, ihre Gesinnungen noch so fleischlich und ihre sittlichen Begriffe noch so unklar und verworren gewesen sein, so ist doch gewifs, dafs Gott nichts Ungerechtes befehlen und keine Mittel, welche schon das natürliche Sittengesetz verwirft, zur Erreichung eines selbst guten Zweckes vorschreiben kann. Selbst an einem menschlichen Erzieher mufs man es verwerflich und denselben für durchaus untauglich finden, wenn er wegen des niedrigen sittlichen Standpunktes seinen Zöglingen den Gebrauch unerlaubter und dem Sittengesetze widerstreitender Mittel zur Erreichung irgend eines, wenn auch guten Zweckes, oder überhaupt etwas an und für sich Unrechtes befehlen würde. Dafs im vorliegenden Falle an kein Zulassen und Dulden von Seiten Gottes gedacht werden kann, beweist die Erzählung von der Beraubung der Aegypter auf's Deutlichste. Denn dieselbe sagt mit ausdrücklichen Worten, dafs Gott den Israeliten befohlen habe, von ihren Freunden und Nachbarn goldene und silberne Geräthe und Kleider zu leihen und dieselben mit sich aus dem Lande zu führen. Dafs Gott den Israeliten nicht den Befehl ertheilt haben kann, auf trügerische Weise sich in den Besitz jener Geräthe und

Kleider zu setzen, erhellet auch daraus, daſs derselbe anderen Geboten des Pentateuchs widerstreitet. Selbst in dem Grundgesetze der Theokratie, dem Decalogus, befiehlt Gott: du sollst nicht stehlen und dich nicht nach dem Besitze eines Anderen gelüsten lassen (2 Mos. 20, 15. 17). — Und 3 Mos. 19, 11 heiſst es: »Ihr sollet nicht stehlen und nicht lügen, und nicht betrügen, keiner gegen seinen Nächsten«. Nach 3 Mos. 19, 34 soll keiner einen Anderen übervortheilen. Selbst gegen Fremde will das Gesetz die Pflichten der Gerechtigkeit, Wahrheit, des Wohlwollens und der Liebe geübt wissen. »Den Fremdling sollst du nicht drängen und bedrücken,« heiſst es 2 Mos. 22, 21. Nach 3 Mos. soll der Fremde (Ausländer, Nichtisraelit) den Israeliten wie ein Einheimischer sein, sie sollen ihn lieben, wie sich selbst, bedenkend, daſs sie auch Fremdlinge in Aegypten gewesen seien. Vgl. 2 Mos. 23, 9. 12; 5 Mos. 10, 18. 19. Nach 5 Mos. 24, 17 sollen die Israeliten nicht beugen das Recht des Fremden und Waisen, und nach 27, 19 soll verflucht sein, wer das Recht des Fremdlings beugt. Diese Aussprüche beweisen zur Genüge, daſs das göttliche Gesetz nicht bloſs den Betrug und die Lüge als verdammlich, sondern auch den Israeliten Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und eine wohlwollende und liebevolle Gesinnung selbst gegen Fremde vorschreibt. Wer bei diesen Vorschriften des mosaischen Gesetzes nun noch annehmen wollte, daſs Gott den Israeliten befohlen habe, durch eine trügerische List sich in den Besitz goldener und silberner Geräthe und Kleider ihrer Freunde und Nachbarn zu setzen, der würde hierdurch die göttlichen Gebote mit sich selbst in Widerspruch bringen. Daſs derjenige, welcher von Jemanden, der nichts schuldig ist, eine Sache in der Absicht durch ein Darlehn an sich bringt, dasselbe nicht wieder zurück zu geben, nicht von einer trügerischen List frei gesprochen werden kann, haben wir schon oben gezeigt. Aber eben so gewiſs ist es auch, daſs ein gerechtes und heiliges Wesen die Anwendung desselben nicht gebieten kann. Es

unterliegt also keinem Zweifel, dafs Gott den Israeliten nicht befohlen haben kann, jene Güter *leihweise* an sich zu bringen und sie mit sich aus dem Lande zu führen. Bei dieser Lage der Sachen wird sich gewifs Jedem bei näherer Betrachtung der Gedanke aufdringen, dafs die Erzählung von der Wegführung der goldenen und silbernen Geräthe und Kleider der Aegypter mifsverstanden und den Worten ein Sinn unterlegt werde, welchen sie nicht haben. Zur Bestätigung, dafs eine solche Vermuthung nicht unwahrscheinlich sei, könnte man sich auf viele andere Schwierigkeiten der heil. Schrift beziehen, die im Verlaufe der Zeit bei unserer gründlichen Kenntnifs der orientalischen Sprachen, Sitten, Gewohnheiten und Geschichte ihre befriedigende Lösung bereits gefunden haben. Dafs diese Vermuthung völlig begründet sei, und dafs die Schwierigkeiten, welche jene Erzählung nach der Auffassung der vier bisher vorgelegten Versuche darbietet und unbeseitigt läfst, völlig befriedigend gelöst werden können, werden wir unten überzeugend darthun. Vorläufig bemerken wir hier Folgendes. Wir haben bereits erkannt, dafs die Erklärungsversuche, die wir bisher vorgelegt haben, von der Annahme ausgehen, dafs die Israeliten jene Geräthe und Kleider von den Aegyptern *geliehen* haben. Man nahm an, dafs das Wort שָׁאַל, welches die Israeliten gebrauchten, als sie sich jene Güter von den Aegyptern erbaten, *leihen* bedeute. Allein dieses Wort hat an zahlreichen Stellen die Bedeutung *bitten, fordern, verlangen*, und kann daher, wenn keine andere triftige Gründe vorhanden sind, die in unserer Erzählung eine andere Bedeutung erforderlich machen, auch nicht in der des Leihens gefafst werden. Dafs unsere Erzählung die Bedeutung *leihen* nicht allein nicht begünstige, sondern mehreres enthalte, was derselben entgegenstehe, wird unten ausführlicher gezeigt werden. Aber die Aegypter, sagt man, gebrauchten doch den Ausdruck *leihen* (וַיַּשְׁאִלוּם). Allein zugegeben, die Aegypter hätten bei der Uebergabe jener Geräthe und Kleider den Ausdruck

leihen gebraucht, so folgt noch nicht, dafs die Israeliten dieselben als *Darlehn* angenommen haben. Nehmen wir nun an, dafs die Israeliten jene Güter als Geschenk begehrten, und der Ausdruck, den sie gebrauchen, ist nicht dagegen, so lag wenigstens zum Theil die Schuld bei den Aegyptern, wenn sie denselben in einem anderen Sinne verstanden. Dafs die Aegypter eine dringende Veranlassung dafür hatten, dafs man jene Güter als ein Geschenk fordere, erhellet daraus, das die Umstände von der Art waren, dafs an eine Zurückgabe nicht zu denken war. Die Aegypter hatten vielfache Gründe, anzunehmen, dafs die Israeliten nie wieder in das Land zurückkehren würden. Wenn nun die Aegypter die Forderung der Israeliten in einem anderen Verstande auffafsten, als diese dieselbe verstanden und wegen der damaligen Verhältnisse mit Grund verstehen konnten, so lag wenigstens eine Hauptschuld an jenen. Eine völlige Rechtfertigung der Israeliten bietet jedoch auch diese Auffassung nicht dar. Die Israeliten würden nur einigermafsen eine Entschuldigung verdienen. Es bleibt hiernach immer die Schwierigkeit übrig, dafs die Aegypter, welche jene Kostbarkeiten den Israeliten auf ihr Verlangen übergaben, deren Freunde und Nachbarn waren und denselben nichts schuldeten. Ein Freund hat Anspruch auf Offenheit und ein wohlwollendes und treuherziges Betragen. Wenn ein Freund meine Bitte oder Forderung, die ich an ihn stelle, in einem anderen Sinne, wenn auch ohne einen genügenden Grund, versteht, so fordert es die Freundschaft, dafs ich denselben darüber aufkläre, dafs er meine Bitte falsch verstehe. Wenn ich dieses nicht thäte, so könnte er mir den Vorwurf machen, dafs ich den Pflichten der Freundschaft zu nahe getreten sei, und eine unerlaubte List zur Erfüllung meiner Bitte angewendet habe. Er könnte mich also einer Unredlichkeit zeihen. Es ist daher nicht zweifelhaft, dafs auch bei dieser Auffassung der Sache die Schwierigkeit nicht völlig beseitigt wird.

Als *zweiter* Grund, welchen Augustinus zur Rechtfertigung des göttlichen Befehles und der Israeliten angeführt, wird angegeben der *verkehrte* Gebrauch, den die Aegypter von den goldenen und silbernen Geräthen gemacht hätten. Auch dieser Grund beseitigt nicht die Schwierigkeit und erscheint bei näherer Betrachtung unzulässig. Erstens wird an keiner Stelle gesagt, dafs die Aegypter von den bezeichneten Kostbarkeiten einen verkehrten und gotteslästerlichen Gebrauch gemacht haben, woher man also auch dieses nicht mit Grund behaupten kann. Zweitens unterliegt es auch keinem Zweifel, dafs man, wenn Jemand einen schlechten Gebrauch von seinem Besitze macht, ihn desselben nicht durch ein dem Sittengesetze widerstreitendes *Mittel*, durch trügerische List berauben dürfe. Sicherlich wird es keiner für erlaubt halten, wenn einer von Jemanden, der seine Güter verschwendet oder davon einen anderen verkehrten Gebrauch macht, dieselben in der Absicht *liehe,* um sie *für sich* zu behalten und für seinen, wenn auch einen an und für sich guten Zweck, zu verwenden. Man würde schwerlich einen solchen von dem Vorwurfe eines eigennützigen, trügerischen Verfahrens und einer unerlaubten Besitzergreifung frei sprechen können. Anders würde sich die Sache verhalten, wenn einer die schlecht gebrauchten Güter in der Absicht liehe, sie dem Eigenthümer wieder zurückzugeben, sobald kein schlechter Gebrauch mit Grund mehr zu erwarten sei. Man würde wenigstens in diesem Falle dem Anleiher keine trügerische Absicht, Eigennutz und Lüge unterlegen können. Der einstweilige Besitz wäre vielmehr ein moralischer und materieller Vortheil für den Eigenthümer. Aber an eine Zurückgabe kann bei der Besitznahme der Güter der Aegypter von Seiten der Israeliten nicht gedacht werden, weil, wie gezeigt und die betreffenden Stellen ausdrücklich sagen, die Israeliten in der Absicht dieselben in Empfang nehmen, um sie für immer zu behalten. Und dieses war auch die Absicht Gottes. Anders würde sich die Sache verhalten,

wenn einer ohne Anwendung unerlaubter Mittel Jemanden seine Güter wegen des verkehrten Gebrauchs auf göttlichen Befehl wegnähme und behielte. Allein die Israeliten sollen sie nach der Annahme *leihen* und sie nehmen sie von den Aegyptern als ein Darlehn in Empfang. Man kann also auch bei dieser Annahme die Handlung der Israeliten nicht rechtfertigen. Was ferner die Erzählungen von dem Opfer Abrahams und von dem Untergange der Schweine durch die Dämonen betrifft, welche Augustinus zur Erläuterung und Rechtfertigung des göttlichen Befehles und der Handlung der Israeliten anführt, so scheinen uns diese keine entsprechende Parallele darzubieten und nicht zur Lösung der Schwierigkeit geeignet. Denn was zuerst den göttlichen Befehl an Abraham angeht, seinen Sohn zu opfern, so leuchtet bei näherer Erwägung der Erzählung deutlich ein, dafs der göttliche Befehl, den Sohn zu tödten, und das Verhalten Abrahams zu demselben nur dann dem göttlichen Befehle, die goldenen und silbernen Geräthe und Kleider der Aegypter zu leihen, und der Ausführung desselben von Seiten der Israeliten entsprechen würde, wenn Gott ein dem Sittengesetze widerstreitendes Mittel hätte zur Anwendung bringen lassen und wenn die Tödtung eines Menschen unter keiner Bedingung erlaubt wäre. Der Befehl, Jemanden zu tödten, und die Ausführung desselben sind nur dann unerlaubt, wenn der Befehlende kein Recht über Leben und Tod hat, und wenn die Mittel, die dabei in Anwendung gebracht werden, mit dem Sittengesetze in Widerspruch stehen. Wenn aber Gott, der Herr über Leben und Tod, der von sich sagt 5 Mos. 32, 39: »Ich kann tödten und lebendig machen«, von dem die Hanna in ihrem Lobgesange 1 Sam. 2, 6 ausruft: »Jehova tödtet und belebt, — Er führt in's Todtenreich hinab und führt herauf«, Jemanden befiehlt, einen Menschen zu tödten, so hat derselbe, mag er auch die Absichten Gottes nicht kennen, und nichts darüber wissen, warum er den Befehl ihm ertheilt, die Pflicht, demselben hierin zu gehorchen.

Gott würde hier nur den Menschen als Mittel gebrauchen und durch denselben das ausführen lassen, was er durch Krankheiten, Erdbeben oder auf andere Weise zu Stande bringt. Abraham, der Jehova als den Allmächtigen, Allgerechten und Heiligen erkannte, konnte das gegründete Vertrauen haben, dafs derselbe mit seinem Befehle weise Absichten habe und selbst seinen Sohn vom Tode wieder erwecken könne. Dafs Abraham, der die wunderbare Macht Gottes in seinem Leben so oft und insbesondere auch darin erfahren hatte, dafs er noch in seinem und seines Weibes hohen Alter einen Sohn erhielt (Hebr. 11, 11. 12; 1 Mos. 18, 12. 14. 18), bei seiner Glaubensfestigkeit, Vertrauen und Frömmigkeit, wirklich geglaubt habe, dafs Gott seinen Sohn, in dessen Nachkommen alle Völker der Erde gesegnet werden sollten, wieder vom Tode erwecken werde, sagt Paulus ausdrücklich im Briefe an die Hebräer Kap. 11, 19, wo es heifst : »Denn er (Abraham) dachte, Gott sei mächtig genug, ihn auch von den Todten wieder zu erwecken«. Vgl. Röm. 4, 17. 20. 21. Abraham durfte daher, nachdem er auf das Bestimmteste erkannt hatte, dafs der Befehl zur Opferung seines Sohnes von dem Allmächtigen, Allgerechten und Allheiligen ausging, kein Bedenken tragen, denselben zu erfüllen. Die Weigerung wäre ein Mangel des Glaubens und Vertrauens gewesen (10). Da dem Abraham selbst das Opfer seines

---

(10) Vortrefflich spricht hierüber der heil. Chrysostomus in seiner 25. Homilie über Hebr. 11 : »Was Gott sprach, schien zu streiten mit dem, was Gott sprach; der Glaube an das Eine war entgegen dem an das Andere; das Gebot war entgegen der Verheifsung. Abraham aber ward nicht verwirrt, ward nicht irre. Wie und wodurch das Widerstreitende mit einander einstimmig ward, so dachte er es sich : widerstreitend nach menschlichen Ansichten, einstimmig aber durch den Glauben. Und wie einstimmig? Das lehret uns der Apostel (Röm. 4, 17), sagend : Er gedachte, dafs Gott mächtig sei, von den Todten zu erwecken. Was der Apostel sagt, ist : Durch welchen Glauben Abraham geglaubt

innig geliebten Sohnes Isaak, an den sich so grofse Erwartungen knüpften, nicht zu grofs und theuer war, so offenbart sich in seinem willigen Gehorsam im hohen Grade seine Glaubensstärke und Frömmigkeit, woher denn auch diese alle Zeiten mit Bewunderung erfüllt haben. Der Verfasser des Buches der Weisheit spricht hierüber Kap. 10, 5: »Als alle Völker der Bosheit sich überliefsen, erkannte sie (die Weisheit) den Gerechten, bewahrte ihn als unsträflichen Verehrer Gottes, und liefs seine Kraft (Glaubensstärke) bei der zärtlichen Liebe gegen seinen Sohn nicht unterliegen«. Und der Siracide ruft Kap. 44, 19. 20 aus: »Abraham, der grofse Vater vieler Völker! ihm ist an Ruhm Niemand gleich. Er hielt sich an's Gesetz des Höchsten, und stand mit Gott in einem Bunde. An seinem Leibe ward der Bund bestätigt; er blieb ihm treu zur Prüfungszeit« (d. h. er bewährte seinen Glauben und Gehorsam gegen Gott in der Bereitwilligkeit, seinen Sohn als Opfer darzubringen). Im 1. Buche der Maccabäer, Kap. 2, 52 sucht Matthathias die Gläubigen durch die Hinweisung auf Abraham mit den Worten zu ermuthigen: »Ward nicht Abraham in der Prüfung bewährt gefunden, und es ihm zur Gerechtigkeit angerechnet?« Und Jacobus sagt 2, 21: »Unser Vater Abraham, ist er nicht durch Werke gerecht geworden, als er seinen Sohn Isaak auf dem Altar zum Opfer brachte?« — Uebrigens liegt darin, dafs Gott mit dem Willen sich zufrieden erklärt und das Vergiefsen des Menschenblutes verhindert, hingegen einen Widder anstatt des als Schlachtopfer bezeichneten Isaak wohlgefällig annimmt, das factische Bekenntnifs, dafs er keine Menschenopfer wolle. Alphonsus Tostatus sucht Abraham und den göttlichen Befehl durch die Bemerkung zu rechtfertigen,

---

[illegible] dafs Er ihm, dem hochbetagten, einen Sohn schenken werde, durch [illegible] diesen Glauben war er überzeugt, dafs Gott den Isaak, den Todten auferwecken, den geopferten ihm wiedergeben würde«.

dafs jenem Isaak als Schlachtopfer von Gott bezeichnet worden, weil derselbe vor Gott schuldig gewesen sei. Ob Isaaks Schuld in einer nur Gott bekannten Tod- oder läfslichen oder Erbsünde bestanden habe, läfst er unentschieden.

Was zweitens den Untergang der Schweine durch die Dämonen anbetrifft, so findet sich auch hierin keine passende Parallele und Erläuterung der Erzählung von der Wegnahme der Geräthe und Kleider der Aegypter durch die Israeliten. Denn in der Erzählung von dem Untergange der Schweine ist von keinem Befehle, wie in der mosaischen Erzählung von der Beraubung der Aegypter, sondern von einem *Zulassen*, *Geschehenlassen*, von einem *Nichthindern* dessen, was die Dämonen verlangen, die Rede. S. Matth. 8, 31. 32; Marc. 5, 11—13; Luc. 8, 31—33. Zweitens sind diejenigen, welche den Eigenthümern der Schweine einen materiellen Schaden zufügten, nicht Menschen, von welchen das göttliche Gesetz einen frommen und tugendhaften Lebenswandel fordert, und welchen es jede böse Handlung verbietet, sondern Dämonen, die nur das Böse wollen und gegen Gott und sein Gesetz einen Hafs in sich tragen. Nehmen wir ferner an, dafs die Eigenthümer der Schweine Juden waren, was nicht unmöglich ist, da in den Grenzprovinzen manches Heidnische und Jüdische vermischt war, so lag in dem Untergange der Schweine für sie eine strafende Mahnung, nicht solche Thiere, die nach dem Gesetze unrein waren, aus strafbarer Gewinnsucht zu halten; waren die Eigenthümer Heiden, so konnte deren irdischer Verlust dazu dienen, sie auf Christus als einen mit einer höheren Macht Ausgerüsteten aufmerksam zu machen und ihre geistige Beschaffenheit und ihren Geiz und Gewinnsucht in ihrer Verkehrtheit zu zeigen. Wurden die Juden und Heiden durch diese Begebenheit auf Christus als einen mit einer göttlichen Vollmacht Ausgerüsteten nachdrücklich hingewiesen, so lag darin für sie ein wichtiger religiöser und moralischer Vortheil. Von einem Widerstreit der Begebenheit gegen

die Gerechtigkeit und Heiligkeit kann daher nicht im Entferntesten die Rede sein. Der irdische Verlust steht in keinem Verhältnisse mit dem religiösen und sittlichen Nutzen. Wer darin, dafs der Heiland gestattet, dafs die Schweine umkommen, ein Unrecht oder etwas Unerlaubtes und dem heiligen Gesetze Widersprechendes finden wollte, könnte aus demselben Grunde es Gott widerstreitend finden, wenn er eine grofse Zahl von Thieren durch Krankheit untergehen läfst. Dafs der heil. Augustinus, da er von einem *Geschehenlassen, Zulassen*, von geheimen verborgenen Absichten Gottes spricht und bemerkt, dafs er durch seine Ansicht Andern nicht vorgreifen wolle, über die Zulässigkeit und das Genügende seines Erklärungsversuchs Zweifel gehabt habe, haben wir schon oben angedeutet.

V. Ein *fünfter* Versuch, die Schwierigkeit zu beseitigen, geht von der Annahme aus, dafs die Israeliten unter dem Ausdrucke *leihen* die goldenen und silbernen Geräthe und Kleider der Aegypter nicht als ein *Darlehn*, sondern als ein *Geschenk* verlangt, und dafs auch die Aegypter von dieser Absicht eine sichere Kenntnifs gehabt hätten. *Leihen* in der Bitte der Israeliten an die Aegypter soll nur eine Art feinen Ausdrucks für das Schenken gewesen sein, in welchem Sinne es auch die Aegypter gefafst hätten, weil ihnen bekannt gewesen wäre, dafs die Israeliten nie wieder in das Land zurückkehren und jene Güter wieder zurückgeben würden. In diesem Sinne scheint schon Flavius Josephus die Erzählung von der Wegführung der goldenen und silbernen Geräthe und Kleider durch die Israeliten gefafst zu haben. Er schreibt hierüber im 2. Buche von dem jüdischen Kriege, Kap. 14, §. 6: »Auch sie (die Aegypter) verehrten den Hebräern Geschenke, einige thaten es, damit sie desto schneller aus dem Lande ziehen möchten, andere aus nachbarlicher Freundschaft« (11). Die

(11) *δώροις τε τοὺς Ἑβραίους ἐτίμων· οἱ μὲν ὑπὲρ τοῦ τάχιον ἐξελθεῖν· οἱ δὲ καὶ κατὰ γειτνιακὴν πρὸς αὐτοὺς συνήθειαν.*

Meinung vieler Interpreten, dafs Josephus geglaubt habe, dafs die Aegypter die von ihnen verlangten Kostbarkeiten den Israeliten bereitwillig und ohne alle Bedingung als Geschenke übergeben hätten, wird durch den Umstand unwahrscheinlich, dafs die alexandrinische Uebersetzung, welcher er bei seiner dürftigen Kenntnifs des Hebräischen zu folgen pflegt, יַשְׁאִילוּ durch *sie liehen*, ἔχρησαν (12), wiedergiebt, und dieselbe bei ihm wegen der geglaubten Sage über ihre wunderbare Entstehung im hohen Ansehen stand. Wenigstens ist diese Meinung aus den bezeichneten Gründen weit wahrscheinlicher, als die Annahme, dafs Josephus יַשְׁאלוּם vor Augen gehabt und dasselbe : *sie schenkten* übersetzt habe. Der Grund, warum Josephus nicht den Ausdruck *leihen* gebraucht, mag vornehmlich in Rücksichtnahme auf seine griechischen Leser, die grofsen Theils Heiden waren und an dem Ausdrucke *leihen* leicht Anstofs nehmen und die Hebräer einer Unredlichkeit beschuldigen konnten, liegen und daher absichtlich vermieden sein. Unter den christlichen Interpreten giebt auch Clericus dieser Meinung seine Beistimmung. Denn er bemerkt zu 2 Mos. 3, 22 : »Einige nehmen an, dafs Gott, dem alle Güter aller Menschen eben so wie die Menschen selbst angehören, die goldenen und silbernen Geräthe und kostbaren Kleidungsstücke von den Aegyptern auf die Israeliten übertragen habe, und dies nach seinem Rechte, wie er auch ihnen den Besitz der Canaaniter schenkte. Wenn wir dieser Meinung vor anderen den Vorzug geben, so können wir sie doch nicht in allen Stücken billigen. Denn da die Israeliten den Canaanitern, welche sich und das Ihrige mit den Waffen vertheidigten, das Vermögen entrissen haben, so scheinen

(12) In der Bedeutung *leihen* wird χράω auch Luc. 11, 5 gebraucht. Dafs Josephus das Verbum χράω, welches auch *darreichen*, *geben* bezeichnet, nicht in der Bedeutung *schenken* genommen habe, wird unten ausführlicher gezeigt werden.

die Aegypter nicht ungerne, obgleich durch schwere Plagen gezwungen, die kostbarsten Gefäfse den Israeliten nicht als Darlehn, sondern zum Geschenke gegeben zu haben. Denn wenn auch Moses zu Pharao nur von einer Reise von drei Tagen in die Wüste gesprochen hatte (2 Mos. 8, 27), so mufsten doch die Aegypter daraus, dafs die Israeliten alle ihre Angehörigen und alle ihre Habe mit sich wegzuführen begehrten, entnehmen, dafs es ihre Absicht sei, auf immer Aegypten zu verlassen; was auch unschwer aus den Antworten des ägyptischen Königs entnommen werden kann. Es glaubten also die Aegypter nicht, als sie den Israeliten ihre Gefäfse als Darlehn (quasi mutua) gaben, dafs sie dieselben wieder erhalten würden; sondern sie wollten sie lieber entbehren, als dafs jenes Volk, um dessentwillen sie von der mächtigen Gottheit mit so vielen Leiden heimgesucht worden waren, wider seinen Willen im Lande bleibe. Sie fürchteten sich so sehr, dafs sie durch das Zurückhalten der Israeliten ein neues von Gott verhängtes Unglück über sich herbeirufen möchten, dafs jeder Aegypter freiwillig, aber mit unfreiwilliger Lust (*ἑκὼν ἀέκοντι γε θυμῷ*), um eine homerische Phrase zu gebrauchen, den Bittenden jedes gab, wenn er es auch nie wieder zurückgeben würde. S. Kap. 10, 1. Wenn wir die Sache näher betrachten, so waren diese Güter gleichsam eine Strafe, welche die Aegypter den Israeliten, welche sie bisher so sehr geplagt, oder von ihrem Könige hatten plagen lassen, bezahlten. Ich weifs nicht, ob Josephus Aehnliches im Sinne gehabt hat.«

Wenn auch nicht zu läugnen ist, dafs dieser Erklärungsversuch nicht das Anstöfsige hat, als die bisher angeführten, so ist derselbe doch von der Beschaffenheit, dafs die Schwierigkeit nicht völlig gehoben wird. Denn wenn auch die Aegypter die verlangten Kostbarkeiten den Israeliten haben schenken wollen, und wenn die Israeliten auch an eine Schenkung mit Grund denken konnten, so bleibt doch die Schwierigkeit übrig, dafs nach der Annahme die

Aegypter sagen, dafs sie dieselben ihnen *leihen* wollen. Da dieser Ausdruck wenigstens den Verdacht hervorrufen mufste, dafs die Aegypter nicht die Absicht zu *schenken* hatten, so hätten die Israeliten die verlangten Geräthe und Kleider unter dem Namen eines *Darlehns* nicht annehmen dürfen. Und wenn die Israeliten auch der Meinung waren, dafs viele Aegypter ihre Forderung als das ansahen, was sie war und sein sollte, eine Bitte um Schenkung, so konnten sie sich doch nicht überzeugt halten, dafs alle ihre Forderung so auffafsten und unter dem Ausdrucke *leihen* ein *Schenken* verstanden. Da man im täglichen Leben, insbesondere im Verhältnisse zu Freunden, die Worte in dem gewöhnlichen Sprachgebrauche nehmen mufs, und denselben keinen entgegengesetzten Sinn unterlegen darf, indem wir über die blofsen Gedanken und Absichten nicht mit Sicherheit urtheilen können, so setzten die Israeliten dadurch, dafs sie jene Kostbarkeiten unter dem Ausdrucke eines Darlehns annahmen, sich der Gefahr aus, von den Aegyptern als listige Betrüger bezeichnet zu werden. Dem Vorwurf einer Betrügerei konnten die Israeliten selbst dann nicht entgehen, wenn die Aegypter auch insgesammt anfänglich den Willen gehabt hätten, jene Sache den Israeliten zu schenken. Die Aegypter konnten noch immer bei veränderter Gesinnung sagen, dafs man ihre Worte und Absicht in einem falschen Sinne gefafst habe. Wenn man die verlangten Kostbarkeiten als Geschenke gewünscht habe, so hätte man dieses andeuten und dieselben nicht als Darlehn annehmen dürfen. Noch mifslicher ist die Sache, wenn man annimmt, dafs die Aegypter das Verlangen der Israeliten für eine Bitte zum *leihen* angesehen oder doch dafür mit Grund haben halten können. In diesem Falle hätte es nicht blofs die Freundschaft, sondern auch die Billigkeit und das Recht gefordert, die Aegypter darüber in Kenntnifs zu setzen, dafs man die Forderung mifsverstehe, und dafs man jene Gefäfse und Kleider nicht als Darlehn, sondern als Geschenk verlange. Bei der Annahme,

dafs die Israeliten mit Grund hätten erwarten können, dafs die Aegypter in den Umständen eine genügende Veranlassung hatten, zu glauben, dafs man mit der Forderung eine Schenkung beabsichtige, bleibt doch die Schwierigkeit übrig, dafs sie nicht wissen konnten, ob und in wie weit der einzelne die Forderung richtig verstehe. Es können also auch durch diesen Erklärungsversuch, wir mögen die Sache ansehen, wie wir wollen, die Schwierigkeiten nicht völlig beseitigt werden. Noch gröfser wird die Schwierigkeit dadurch, dafs die Forderung einer *Anleihe* von Gott selbst ausging. Sind also nach diesem Erkärungsversuche nicht einmal die Israeliten zu rechtfertigen, wenn sie durch ihr an die Aegypter gestelltes Verlangen nicht eine Anleihe, sondern eine Schenkung beabsichtigen, so ist dieses noch weit weniger von Seiten Gottes der Fall.

VI. Da die bisherigen Versuche alle mehr oder weniger Schwierigkeiten darbieten und kein einziger dieselben befriedigend löst, so sind mehrere Gelehrte auf die Meinung verfallen, dafs zwischen den Israeliten und Aegytern ein *Tausch* oder *Verkauf* stattgefunden, oder dafs jene ihre Aecker, Häuser, Früchte und sonstige Sachen, die sie nicht mitnehmen konnten, diesen als *Unterpfand* gegeben hätten. Unter die katholischen Theologen, welche auf diese Weise die Erzählung von der Wegführung der goldenen und silbernen Geräthe und Kleider zu rechtfertigen suchen, gehören Heinrich Braun in seinem Bibelwerke : *Die göttliche heilige Schrift des alten und neuen Testamentes in lateinischer und deutscher Sprache durchaus, mit Erklärungen nach dem Sinne der heiligen römisch-katholischen Kirche, der heiligen Kirchenväter und der berühmtesten katholischen Schriftausleger nebst einigen Bemerkungen*, Augsburg 1789, und der als Bischof von Regensburg verstorbene Michael Wittmann in dem Werke : *Ueber den Pentateuch Moses. Aus dem Lateinischen übersetzt von dem Herausgeber der Werke des heil. Kirchenvaters* Johannes Klimakus, Landshut 1834. Der Erstere schreibt in der Anmerkung zum 2. Buche Moses 12, 36 :

»Die Aegypter verloren auch nichts dabei; denn sie bekamen ja dafür die von den Israeliten verlassenen Grundstücke, Felder und Häuser, die sie nicht mitnehmen konnten, und in diesem Verstande kann es auch ein stiller *Tausch* oder *Verkauf* heifsen. Jene Beraubung im weitläufigeren oder gelinderen Verstande ist alles, was man von Jemand auch geschenksweise empfängt. Es bietet z. B. Jemand seinem Freunde freiwillig ein Geschenk an; der Freund antwortet aber öfter : Ich will sie dessen nicht *berauben*. In diesem Verstande beraubt *sich*, oder verliert der Schenkende freiwillig, was er verschenkt. Hat er beim Schenken sonderheitliche Absichten, wodurch er seinen Vortheil sucht, und wiewohl *auf eine andere Art* wiederum zu *erobern* hofft, und wirklich erobert, was er verschenkt, so verliert das Geschenk stillschweigend seinen Namen und heifst Hoffnung einer *Wiedervergeltung*, und im Grunde ist's die Wirkung eines stillen Vertrages *do, ut des*. Allemal verliert sich aber der eigentliche Begriff des Raubes oder Diebstahls dabei«. In der Anmerkung zum 2. Buche Moses 3, 21 stellt er die Sache von einer anderen Seite dar, indem er sagt, dafs Gott das Herz der Aegypter dahin gelenkt habe, dafs sie den Israeliten auf ihre Bitte allerlei kostbare Gefäfse und Kleider *liehen*, und sie bei dem Auszuge nicht zurückforderten, weil die Umstände sich so gefügt hätten, dafs sie den Israeliten gerne alles freiwillig liefsen, wenn sie nur durch deren Auszug ihrer Plagen los würden. Bei dieser Auffassung könne von einem Diebstahl der Israeliten, und dem Befehle zu stehlen nicht mehr die Rede sein. Das *spoliare* oder *eripere* sei in der Bedeutung *Nehmen* zu fassen.« Diese Auffassung ist schon deswegen unzulässig, weil die Israeliten mit dem Vorhaben liehen, die Schätze für sich zu behalten. Der Zweite sagt daselbst S. 174, §. 34 unter der Ueberschrift : »Von dem Diebstahle der Israeliten an den *Aegyptiern*«. Exod. 12, 36 : »Die Israeliten liefsen bei ihrem Auszuge aus Aegypten den Aegyptiern ihre Häuser und viel Geräth, welches sie theils wegen

Mangel an Vieh, theils wegen Eile nicht mit sich fortbringen konnten, zurück; sie hatten so viel Zeit nicht mehr übrig, dieselben an die Aegyptier zu verkaufen, oder wenn sie eine übrige Zeit hiezu gehabt hätten, so konnten sie von den Käufern nicht alsbald baares Geld in Empfang nehmen. Also verlangten die Israeliten von ihnen, und nahmen sie in Empfang alle Kostbarkeiten, die leicht zu tragen waren, da sie ihre Güter an *Pfandes* statt zurückliefsen, und den Aegyptiern daran lag, dafs sie je eher je lieber aus ihrer Mitte fortzögen«. Unter den protestantischen Theologen haben Moldenhawer, Justi, Hezel u. a. diesem Erklärungsversuch ihre Beistimmung gegeben und dadurch das Anstöfsige zu heben gesucht. Joh. Heinr. Daniel Moldenhawer schreibt im ersten Theile seines Bibelwerkes: *Uebersetzung und Erklärung des ersten und zweiten Buches Moses*, Quedlinburg und Blankenburg 1774 in der Anmerkung zum 2. Buche Moses Kap. 12, 36: »Das, was V. 36 von denen von den Aegyptiern gelehnten Sachen gemeldet wird, ist zwar von Unterschiedenen auf das Gehässigste ausgelegt worden; sie haben aber dazu keine gegründete Ursache gehabt. Denn man kann füglich annehmen, dafs die Israeliten denen Aegyptiern, von welchen sie allerhand Sachen gelehnt, ihre Häuser und ihre bestellten Aecker zum *Unterpfande* gegeben haben, sintemal nur damals ein *Pfand* gegeben, wenn man von einem andern was gelehnt hat, wie aus den Gesetzen, welche Gott dieserhalb ertheilt hat, unwidersprechlich erhellet, und haben daher die Aegyptier hierbei nicht das Geringste verloren. Denn sie haben sich durch die so vielen Häuser, die sie im Lande Gosen und sonst gehabt, und durch ihre Felder, deren Erndte sich herangenahet, völlig bezahlt machen können. Es ist auch diese Hypothese um so wahrscheinlicher, da die Israeliten gewifs gewufst, dafs sie nicht wieder nach Aegypten zurückkehren würden, und gar nicht zu vermuthen steht, dafs sie ihre unbeweglichen Güter um nichts den Aegyptiern, von welchen sie so sehr gedrückt

worden, überlassen haben sollten. Gott hat dies zu verhüten gesuchet, und es kann dasselbe auf keinerlei Art getadelt werden, oder man müfste annehmen, dafs die vertriebenen Salzburger widerrechtlich den Preis ihrer unbeweglichen Güter zu erhalten gesucht hätten, und wenn einige von ihnen auf ihre Häuser und Felder aufgenommen und damit fortgezogen sind, kann man ihnen anmuthen, dafs sie dieses Geld zurückschicken sollten? Das würde nichts anderes sein, als sich bestehlen und andere bereichern. Zu alle dem aber kommt noch ein anderer Umstand. Denn Pharao hatte ihnen befehlen lassen, dafs sie mit *alle dem, was ihnen zugehöre*, fortziehen sollten. Nachdem sie aber fortgegangen waren, so nahm er sich vor, sie feindlich anzufallen, und sie theils zu tödten, theils zu Sclaven zu machen: Dasjenige war ein Bundbruch von der ärgsten Art, und wenn daher die Israeliten von den Aegyptiern, wer weifs was, und auch ohne *Unterpfand*, gelehnt hätten, so hatten sich doch die Aegyptier durch ihr angezeigtes Betragen, selbst nach denen nachmals von den Römern beliebten Gesetzen dessen verlustig gemacht. Was demnach die Israeliten in diesem Stücke gethan, das hat Gott mit Recht ihnen befohlen, und sie mit gleichem Rechte thun können; und ist es um so billiger gewesen, dafs Gott auf diese Art für die Israeliten gesorgt hat, da sie so viele Jahre lang unentgeltlich die beschwerlichsten Sclavendienste haben verrichten müssen, und sie sonst für alle ihre unbeweglichen Güter nicht das Geringste bekommen hätten. Gewifs, das hat Gott zu verhüten suchen müssen«. Wilh. Friedr. Hezel spricht in demselben Sinne. In dem Bibelwerke: *Die Bibel alten und neuen Testaments mit vollständig erklärenden Anmerkungen*, Lemgo 1786, fährt er Th. I, S. 330 f., nachdem er im Vorhergehenden gezeigt hat, dafs der Grund, warum sich die in Gosen wohnenden Aegypter hätten bereitwillig finden lassen, den Israeliten auf ihr Verlangen ihre Kostbarkeiten und Kleider zu leihen, theils darin gelegen, dafs die Israeliten durch die ihretwegen von Gott über Aegypten

verhängten Landplagen in den Augen der Aegypter ein fürchterliches Volk geworden seien, welchem sie keine Bitte hätten abschlagen können, theils darin, dafs die Aegypter, wenn sie auch befürchteten, dafs die Israeliten unter dem Vorwande, ihrem Gott in der Wüste ein Fest zu feiern, nicht wieder zurückkehren würden, für die denselben geborgten Güter an den unbeweglichen Gütern, als Häusern und Feldern, ein starkes Unterpfand gehabt hätten, mit den Worten fort : »Da nun aber die Israeliten wufsten, dafs sie nie wieder nach Aegypten kommen würden, und sie, kurz vor ihrem Abzuge, das goldene und silberne Geräthe den Aegyptern abborgten; so ist es wohl sehr wahrscheinlich, dafs sie ihre unbeweglichen Güter (da es einmal unmöglich war, sie mitzunehmen) den Aegyptern für ihre Geräthe und Kleider zum *Unterpfande* auch werden *angeboten* haben. Denn in solchem Falle würde es wohl jeder so machen«. Justi in der Abhandlung : *Ueber die den Aegyptern von den Israeliten bei ihrer Abreise abgeforderten Geräthe* 2 Mos 11, 12, Frankfurt a. M. 1777, 8. im allgemeinen kritischen Archiv Bd. V, wieder abgedruckt in des Verfassers gemischten Abhandlungen über wichtige Gegenstände der theologischen Gelehrsamkeit, Th. 2, Nr. 5, S. 258 ff. stellt sich hier einen ordentlichen *Kauf* und *Verkauf* oder *Vertauschung* der israelitischen Grundstücke in Gosen gegen das Gold und Silber der Aegypter vor, wozu Hezel a. a. O. S. 340 bemerkt : »Allein es ist wohl natürlicher, sich ein blofses Borgen der Gefäfse und Kleider gegen ein *Unterpfand*, und überhaupt die Sache sich so vorzustellen, wie ich sie vorgetragen habe. So liefse sich's denn nun also freilich leicht einsehen, wie sich die in Gosen wohnenden Aegyptier entschliefsen konnten, den Israeliten ihr goldenes und silbernes Geräthe und Kleider anzuvertrauen.« Auf die Frage, ob die Israeliten dadurch, dafs sie den Aegyptern die geborgten goldenen und silbernen Geräthe und Kleider nicht wieder gaben, einen Diebstahl begangen hätten, antwortet er : »Nach dem Rechte, das

alle Völker lehren, begingen sie keinen. Die Aegyptier hatten für ihr *Darlehn* zehn-, ja wohl hundertfältigen Werth zum *Unterpfande*. Und dieses Borgen der Israeliten war der Sache nach ein *Kauf* und *Verkauf*, ob es gleich diesen Namen nicht führte. Die Israeliten, welche wohl wufsten, dafs sie Aegypten nicht wieder sehen würden, waren gleich anfänglich nicht Willens, den Aegyptiern ihre Geräthe wiederzugeben, sondern ihnen ihre Grundstücke und Häuser dafür zu lassen; und die Aegyptier wufsten ebenfalls, dafs die Israeliten nicht wieder nach Gosen kommen würden, und waren es recht herzlich zufrieden, dafs letztere die von ihnen erborgten Geräthe und Kleider gegen ihre in Gosen zurückzulassenden Grundstücke und Häuser auf ewig behielten; denn wären sie damit nicht zufrieden gewesen: so würden sie nicht so bereitwillig gewesen sein, den auf ewig aus Aegypten wandernden Israeliten Gold und Silber anzuvertrauen. — Es fällt also nunmehr alles Schwierige aus dieser Stelle weg, und dabei hatte Gott zugleich auch seine Verheifsung (Kap. 3, 21) erfüllet, dafs die Israeliten nicht leer aus Gosen ziehen sollten«.

Wenn auch nicht zu läugnen ist, dafs durch diesen Erklärungsversuch die Schwierigkeit, welche in dem Leihen von Seiten der Israeliten liegt, zum Theile gehoben wird und das Verfahren der Israeliten viel von dem Anstöfsigen verliert, so bleibt doch bei näherer Betrachtung desselben noch Manches übrig, welches denselben als ungenügend und unwahrscheinlich erscheinen läfst. Erstens ist es schon bedenklich, ja willkürlich, anzunehmen, dafs ein Kauf und Verkauf zwischen den Israeliten und Aegyptern stattgefunden habe, oder dafs jene ihre Häuser und andere unbewegliche Sachen den Aegyptern als Unterpfand zurückgelassen haben. Der Text sagt davon kein Wort. — Vollends unzulässig erscheint diese Annahme durch die Angabe, dafs Gott die Aegypter mit Gnade und Wohlwollen gegen die Israeliten erfüllt habe, und dafs Moses grofs gewesen sei in den Augen der Aegypter 2 Mos. 3, 21; 11, 3; 12, 36.

Es sind hiernach das gnädige Wohlwollen und das grofse Ansehen Moses, welche die Aegypter geneigt machten, die verlangten goldenen und silbernen Geräthe und Kleider den Israeliten zu überreichen. Hätten die Israeliten den Aegyptern ihre Häuser, Aecker, Früchte und sonstige Sachen zum Unterpfand gegeben, oder hätte ein Kauf und Verkauf stattgefunden, so sieht man nicht ein, warum der h. Schriftsteller dessen gar keine Erwähnung thut, und das von Gott bewirkte gnädige Wohlwollen und das Ansehen Moses so sehr hervorhebt. Bei einem Kauf und Verkauf kann nicht mehr von *leihen* und *borgen* die Rede sein. Oder hätten die Aegypter für jene Güter ein mehr als hinreichendes Unterpfand gehabt, so konnte die Erfüllung des Verlangens keine Schwierigkeit haben, und der göttliche Einflufs auf die Herzen der Aegypter, wodurch sie willig und geneigt gemacht wurden, das Geforderte zu geben, wäre dann nicht nöthig gewesen. Wenn nun ferner, was angenommen wird, die Aegypter wufsten, dafs die Israeliten Aegypten auf immer verlassen und daher auch die empfangenen Kostbarkeiten nicht wieder zurückgeben würden, so konnten die Aegypter von keinem *Leihen* mehr sprechen, und dieselben nicht mehr als *geliehene* bezeichnen. Aber auch angenommen, die Aegypter hätten die verlangten Güter als ein Darlehn bezeichnet, so leuchtet doch ein, dafs die Israeliten sie nicht als solches annehmen durften, weil sie die Absicht hatten, sie nie wieder zurückzugeben. — Und nahmen sie dieselben leihweise an, so mufsten sie auf ihre Güter, die sie etwa in Aegypten zurückliefsen, als auf ein Unterpfand und Ersatz hinweisen. Thaten sie dieses nicht, so konnten die Aegypter denselben vorwerfen, dafs sie gegen Freunde eine unerlaubte List und Verschwiegenheit beobachtet hätten. Wenn also, wie wir gezeigt haben, weder von einem Unterpfande noch von einem Verkaufe und Kaufe die Rede ist, so kann man mit genügendem Grunde annehmen, dafs die Aegypter weder die

bezeichneten Güter der Israeliten, welche sie im Lande liefsen, als Unterpfand angenommen, noch dieselben als Kaufpreis angesehen haben. *Zweitens* kann diesem Erklärungsversuche die hohe Wahrscheinlichkeit entgegengesetzt werden, dafs der ägyptische König auf die hinterlassenen Häuser, Aecker, Früchte und sonstige zurückgelassene Sachen werde Anspruch gemacht und sie als einen Ersatz für den Verlust so vieler Arbeiter gefordert haben, zumal da der König die Israeliten als seine Sclaven und deren hinterlassene Güter als sein Eigenthum ansehen konnte. Der König hätte für den grofsen Schaden, welchen er durch den Abzug der Israeliten erlitt, einen geringen Ersatz gehabt. Wäre es den Aegyptern gestattet gewesen, sich für die den Israeliten übergebenen goldenen und silbernen Geräthe und Kleider durch die zurückgelassenen Güter der Israeliten bezahlt zu machen, so würde dieses der heil. Schriftsteller wohl auf irgend eine Weise angedeutet haben. Da dieses aber nirgends geschieht, so liegt die Annahme durchaus nahe, dafs sich die Aegypter durch jene Güter nicht haben bezahlt machen können, weil der König darauf Anspruch machen konnte. Den Versuch der Aegypter, jene hinterlassenen Häuser u. s. w. als Unterpfand oder als Verkaufspreis in Besitz zu nehmen, konnte der König durch die Entgegnung zurückweisen, dafs sie Sachen als Unterpfand oder als Kaufpreis angenommen hätten, worüber die Israeliten kein Recht gehabt hätten, sie als Unterpfand oder als Kaufpreis zu geben. Auf die Absichten, die sie beim Verleihen gehabt hätten, könne er zu seinem Nachtheile nicht Rücksicht nehmen. Es bietet sich noch ein anderes Bedenken dar. Es wird bei diesem Erklärungsversuche angenommen, dafs die Israeliten eine grofse Zahl von Häusern und Aeckern als Eigenthum gehabt haben. Hiergegen läfst sich erinnern, dafs die Israeliten auch in Aegypten, wie ihre Vorfahren in Palästina, ein Nomadenleben führten und mit ihren Heerden im Lande Gosen und

dem angrenzenden Arabien umherzogen (13). Dafs dieses sich so verhalte, geht aus dem 2. B. Mos. 12, 38 hervor, wo es heifst, dafs sie überaus viel Vieh, Schafe und Rinder gehabt hätten. Hieraus wird wahrscheinlich, dafs die Israeliten grofsen Theils unter Zelten wohnten und keine feste bleibende Wohnung hatten. Daher konnte die Zahl der eigentlichen Häuser nicht grofs sein. Die Zelte nahmen sie gewifs mit bei ihrem Auszuge, um sie auf ihrer Wanderung zu gebrauchen. Aus der Angabe im 2. Buche Mos. 12, 7. 13, dafs die Israeliten ihre Thürpfosten mit Blut bestrichen hätten, folgt nur, dafs viele auch in Häusern wohnten. Uebrigens werden auch Zelte בָּתִּים genannt 1 Mos. 27, 15; 33, 17; 2 Kön. 23, 7; Ps. 5, 8; Richt. 18, 31 u. a. Ferner ist auch nicht erweislich, dafs die Israeliten das Land Gosen und die Aecker als Eigenthum besessen haben. Dafs der König Eigenthümer von ganz Aegypten gewesen sei, wird ausdrücklich im 1. B. Mos. 47, 20 gesagt, wo es heifst: »Joseph kaufte das ganze Land Aegypten für Pharao; denn jeder Aegypter verkaufte sein Feld, weil sie der Hunger drängte, und so wurde das Land Pharao's Eigenthum (וַתְּהִי הָאָרֶץ לְפַרְעֹה)«. Nur die Priester behalten nach V. 22 ihre Felder als Eigenthum. Dafs Joseph für Pharao das Land gekauft habe, wird V. 23 wiederholt und hinzugefügt, dafs Joseph den Aegyptern Samen gegeben habe, das Feld zu besäen, und sie von den Erzeugnissen den 5. Theil an Pharao hätten abgeben

---

(13) Nach dem 1. B. der Chronik 7, 21 haben einige Ephraemiten während des Aufenthaltes der Israeliten in Aegypten einen Streifzug nach Gath in Palästina gethan und sind von den Gathitern erschlagen worden. Denn es heifst daselbst: »Allein die Leute von Gath, die geborenen Einwohner des Landes, erschlugen sie (die Ephraemiten), weil sie hinabgezogen waren, ihr Vieh wegzunehmen«. Aus dieser Nachricht folgt, dafs die Israeliten sich nicht in den Grenzen Aegyptens (in Gosen) hielten, sondern nach Nomadenart in den Wüsten des benachbarten Arabiens umherzogen und selbst bis nach Palästina vordrangen.

müssen. Und V. 25 nennen sich die Aegypter leibeigene Knechte Pharao's (הָיִינוּ עֲבָדִים לְפַרְעֹה). Haben die Israeliten unter denselben Verhältnissen in Aegypten gelebt, so kann auch von den Aeckern als Eigenthum der Hebräer nicht die Rede sein, woher sie denn auch nicht die Aecker als Unterpfand oder Kaufpreis den Aegyptern für die goldenen und silbernen Gefäfse und Kleider geben konnten. Das Wort יֵאָחֲזוּ *sie nahmen in Besitz*, 1 Mos. 47, 27 beweist nicht, dafs die Israeliten Gosen als Eigenthum besessen haben. Nach all diesem leuchtet nun wohl ein, dafs von einer befriedigenden Beseitigung auch nach diesem Erklärungsversuche nicht die Rede sein könne.

VII. Diesen Versuchen, welche, wie wir glauben genügend gezeigt zu haben, alle mit unüberwindlichen Schwierigkeiten zu kämpfen haben, lassen wir einen von J. Dav. Michaelis ausführlich vorgetragenen folgen. Derselbe stimmt mit einem schon früher aufgestellten, den Lilienthal in dem Werke : *Die gute Sache der Offenbarung* Th. 4. S. 830 mittheilt und widerlegt, im Wesentlichen überein. Die Lösung der Schwierigkeit wird darin gefunden, dafs die Israeliten die geliehenen goldenen und silbernen Geräthe und Kleider nach dem Rechte des Krieges hätten behalten können, weil Pharao durch die Verfolgung einen Friedensbruch begangen habe. »Den Israeliten«, schreibt Michaelis in der Anmerkung zum 2. B. Mos. 12, 35. 36, »wird angegeben, goldene und silberne Geräthe zu erborgen, zum voraus aber kein Wort davon gesagt, dafs sie das erborgte behalten sollten (Kap. 11, 2) : Denn was lange vorher von eben der Materie Kap. 3, 22 stehet, wufsten die Israeliten nicht, sondern es kommt nur in einer Rede Gottes an Mose vor. Man begreift auch leicht, dafs, wenn 600,000 Mann dies zum voraus gewufst hätten, es unmöglich hätte ein Geheimnifs vor den Aegyptiern bleiben können, denn unter 600,000 Mann und ungefähr eben so vielen Weibern werden doch auch einige ehrliche Freunde ihrer ägyptischen Freunde, und wenn die nicht waren, einige schwatzhafte

sein, die das Geheimnifs verriethen, und alsdann würden die Aegyptier nicht verborget haben. Ich glaube also, die Israeliten verborgten mit dem Vorsatz, die goldenen und silbernen Geräthe wieder zu geben, ohne etwas von dem zu wissen, was die verschwiegene Providenz auf's kräftigste vorhatte. Plötzlich wurden sie in eben der Nacht von ihrer Mahlzeit weg und aus Aegypten vertrieben, man liefs ihnen keine Zeit, noch etwas zu besorgen, sondern sie sollten augenblicklich ausziehen. Dies wollten Pharao und die Aegyptier, weil in jedem Hause eine Leiche war. Nun stelle man sich vor, wie wir selbst in solchem Falle mit Geborgtem verfahren würden, wenn wir vollkommen redliche Leute wären und alle Pflichten gegen unsere Gläubiger gewissenhaft und sogar nach aller juristischen Strenge erfüllen wollten. Stehen und liegen würden wir es nicht lassen, denn dadurch würde es nicht wieder an seinen rechten Herrn kommen, sondern die Beute des ersten werden, der es fände; auf diese Bedingung, dafs wir es liegen lassen, wenn wir davon gehen, borget uns ohnehin niemand, sondern er will, wir sollen das Geliehene bei uns behalten und verwahren, bis wir es ihm wiedergeben können. Wir würden es also mit uns nehmen, aber mit dem Vorsatz, es bei der ersten Gelegenheit dem Eigenthümer wieder zu überliefern. So mufsten auch die Israeliten verfahren, wenn sie gute Schuldner sein wollten, und also ist daran nichts auszusetzen, dafs sie die geborgten Sachen mitnehmen, nicht in der Absicht sie zu entwenden, sondern sie zu verwahren und sicher an den Eigenthümer, sobald er sie abfordert, oder sich sonst eine Gelegenheit zeiget, wiedergeben zu können. In wenigen Tagen änderten sich die Sachen gänzlich. Die Aegyptier, die den Israeliten den Ausgang verstattet, ja die sie ausgetrieben hatten, änderten auf einmal ihre Gesinnungen und verfolgten sie mit einem grofsen Heer. Dies war ein Bruch des Verfahrens zwischen zwei Völkern, und von Seiten der Aegyptier ein ungerech-

ter Offensiv-Krieg. Und nun kommt alles auf die Frage an: Kann ein Volk, das von dem andern mit einem unrechtmäfsigen Kriege überzogen wird, sich der Güter des andern Volks und seiner einzelnen Bürger bemächtigen, kann es sich an das, was es von ihnen in Händen hat, halten, und es wie gerechte Beute ansehen? Wenn wir in unseren Kriegen Repressalien gebrauchen, den Feinden Schiffe wegnehmen, Brandschatzungen ausschreiben, eroberten Städten zu Abkauf der Plünderung Ranzionen auflegen (wie z. B. die jetzt so oft genannte Manillische Ranzion ist, die England noch immer von dem vorigen Kriege gefordert, und der die Spanier weiter nichts entgegensetzen, als dafs die Engländer zu Manilla geplündert haben), so nehmen wir dies Recht des Krieges als bekannt an, und nach eben diesem Rechte des Krieges konnten die Israeliten auf Moses Befehl die goldenen und silbernen Geräthe der Aegyptier nunmehr behalten und als Beute ansehen. Die Providenz, die es so schickte, dafs Pharao sein Versprechen brach, und ihnen selbst dadurch das Recht gab, sich an den Gütern seiner Unterthanen zu erholen, hatte sie ihnen geschenkt: und gegen solche Geschenke der Providenz haben wir doch nichts einzuwenden. Soll diese Zurückbehaltung nun noch unrechtmäfsig sein, so müfsten wir wirklich unsere ganze Moral ändern. Mir fällt eben zuerst mein eigen Beispiel ein, dafs ich eine alte Taschenuhr habe, die ein hannöverischer Soldat 1745 in der Bataille bei Fontenay erbeutet hat, und an die ich durch den Kauf kein besser Recht haben kann, als das, welches der Verkäufer dem Juden und der Jude mir übergab. Wenn ich mir wegen dieser Uhr Gewissenscrupel machte, ob sie auch unrecht Gut wäre, so würden mich alle starke Geister als einen einfältigen und schwermüthigen auslachen: allein wann sie so ängstlich darüber thun, dafs die Israeliten die Güter der sie mit Krieg überziehenden Aegyptier zurückbehalten, so denken sie doch (nur nicht für ihr eigenes, sondern

für fremdes Gewissen) eben so scrupuleux und sonderbar« (14).

---

(14) Mit Michaelis stimmt im Wesentlichen Heinr. Ewald (*Geschichte des Volkes Israel bis Christus.* Göttingen 1845) überein, der Bd. II, S. 51, nachdem er die Erzählung von der Entwendung der ägyptischen Gold- und Silber-Gefäſse und Kleider 2 Mos. 3, 21 f.; 11, 2 f.; 12, 35 f. als Sage bezeichnet hat, schreibt: »Der vierte Erzähler verknüpft diese Entwendung so eng als ihm möglich war in die einmal von ihm gewählte Anlage der ganzen groſsen Handlung: gleich vorn bei der göttlichen Aussendung Moses wird ihm auch vorhergesagt, Jahve werde dem Volke so viele Gunst bei den Aegyptern verschaffen, daſs es Gefäſse und Kleider von ihnen willig geliehen erhalten und ihrer die Aegypter berauben werde; und so geschieht es zuletzt ganz entsprechend, die Aegypter leihen dem abziehenden Volke kostbare Gefäſse und Kleider, weil (wie einmal 2 Mos. 11, 3 ausdrücklich erläutert wird) Mose vor dem ägyptischen Volke sowohl als vor Pharao's Hofleuten sehr groſses Ansehen hatte; und da (wie die weitere Entwickelung der Geschichte lehrt) Israel nach dem Treubruche Pharao's und den Vorfällen am rothen Meere nicht nach Aegypten zurückkehren konnte, also auch das Erborgte zurück zu erstatten nicht verpflichtet war, so behielt es dasselbe und beraubte seiner die Aegypter. Daſs die Beraubung im Sinne der Erzählung kein Diebstahl ist, daſs nur der folgende Treubruch Pharao's die Zurückerstattung des Geliehenen unmöglich macht, versteht sich aus dem Ganzen von selbst; und da in dieser Wendung zu Gunsten Israels zugleich eine Art von göttlicher Vergeltung liegen kann, sofern es vom Ende aus betrachtet nur als eine über den menschlichen Unebenheiten stehende höhere Ausgleichung erscheint, daſs die, welche lange von Aegypten gedrückt, hatten sogar die nöthigen Geräthe von den Aegyptern borgen müssen, durch den darauf folgenden Treubruch Pharao's sie zu behalten bestimmt und für lange Bedrückungen entschädigt werden, so konnte der vierte Erzähler dies Ende als schon von Anfang an nothwendig von Jahve vorhergesagt denken und das Ganze so behandeln, wie wir es jetzt sehen. Allein die ganze Sage enthält etwas zu besonderes und hängt mit den übrigen Begebenheiten des Auszuges zu lose zusammen, als daſs sie nicht ursprünglich einen wichtigen Sinn gehabt haben müſste; denn warum werden bloſs Gefäſse und Kleider genannt? und sind diese an sich etwas so unbedeutendes? wir erfahren sonst von solchen scheinbar geringfügigen Dingen aus jenen Zeiten nichts; warum gerade von diesen? Näher zu der ursprünglichen Bedeutung führt uns schon dies, daſs diese Gefäſse und Kleider nach 2 Mos. 3, 12 und den verwandten Stellen unstreitig ursprünglich zu dem von Israel zu feiernden Opferfeste dienen sollten; wir gelangen dadurch in ein höheres Gebiet, und fühlen, daſs so noch weniger

Wie grofs auch die Zuversicht ist, womit Michaelis diesen Versuch vorträgt, und wie fest auch die Ueberzeugung ist, dafs die Erzählung von der Beraubung der Aegypter nur auf diese Weise ihre Rechtfertigung finde, so müssen wir doch bemerken, dafs wir nicht weniger fest überzeugt sind, dafs auch dieser Versuch unstatthaft sei. Bei näherer Betrachtung des Versuchs bieten sich Schwierigkeiten dar, welche denselben ebenfalls, wie die früheren, als verwerflich erscheinen lassen. Wenn sich die Sache so verhielte, wie Michaelis sie darstellt, so könnte höchstens von einer Entschuldigung der Israeliten die Rede sein. Die Gründe, warum wir diesem Versuche unsere Zustimmung versagen müssen, sind kürzlich folgende.

Zuvörderst steht diesem Erklärungsversuche der Umstand entgegen, dafs mit keinem Worte angedeutet wird, dafs die Israeliten bei der Anleihe der goldenen und silbernen Geräthe und Kleider die Absicht gehabt haben, dieselben nach der Passafeier den Aegyptern zurückzugeben. »Wahrer erscheint es nach dem Gesagten«, sagt Corn. a Lapide zu 2 Mos. 12, 36, »dafs die Hebräer anfänglich, bevor die Aegypter sie verfolgten, dieselben mit der Absicht

---

von einer gemeinen Entwendung die Rede sein könne. Israel hat den Aegyptern die wahre Religion entwendet, ihnen die rechten Opfergeräthe und damit die rechten Heiligthümer und Opfer selbst entwendet, das mufs offenbar der ursprüngliche Sinn dieser Sage sein. In jeder solcher Zeiten einer grofsen Entscheidung der Geschichte und Religionen zweier Völker kommt es ja darauf an, welches der beiden streitenden Völker das Bessere an sich reifsen und welches es sich entwenden lassen will. Denn etwas höheres und besseres will sich eben im Kampfe bilden, und eine der beiden streitenden Seiten läfst es sich am Ende entreifsen; Israel aber als Sieger rühmte sich damals mit Recht, das rechte Opfer von Aegypten an sich gebracht zu haben. Aehnlich ist die Erzählung von der Entwendung der Hausgötter Labans durch Rachel (I, S. 403), oder die griechische von dem Raube des goldenen Vliefses. Gewifs also liegt hier eine uralte sinnreiche kurze Erzählung zu Grunde, welche erst der vierte Erzähler in ihren jetzigen Zusammenhang brachte«.

als Darlehn genommen haben, sie nie wieder zurückzugeben und Aegypten zu berauben«. Aber auch angenommen, die Israeliten hatten diese Absicht, so begreift man nicht, warum sie dieselben nicht den Eigenthümern, welche ganz in der Nähe waren, sogleich wieder zurückgegeben haben. Sie feierten ja das Passa vor ihrem Auszuge und die Eigenthümer waren Nachbarn und grofsen Theils solche, welche mit ihnen in demselben Hause oder Zelte wohnten. Man kann es daher auch keinesweges nur irgend wahrscheinlich finden, dafs die Israeliten jene Geräthe und Kleider in der Absicht mit in die Wüste und nach Canaan genommen haben, um sie zu gelegener Zeit zurückzugeben. Wäre der Grund, warum die Israeliten diese Gefäfse und Kleider mitnahmen, der von Michaelis angenommene, so sehe ich nicht ein, wie man dieselben von einer eigennützigen Sorgfalt freisprechen kann. Ja, ich kann noch weiter gehen. Da die Israeliten mit den geliehenen Schätzen sich weit von Aegypten entfernten, und dadurch auch die Hoffnung, ungeachtet des Versprechens, dieselben zurückzugeben, geringer wurde, je wieder in Besitz derselben zu gelangen, so konnten die Israeliten in den Augen der Aegypter kaum anders als listige Betrüger und Diebe erscheinen. Und der Annahme, dafs die Israeliten jene Schätze zur feierlichen Begehung eines Festes in der Wüste geliehen und die Absicht gehabt hätten, dieselben sogleich nach dem Feste wieder zurückzugeben, oder sie doch bis auf eine passende Gelegenheit aufzubewahren, steht die Erzählung selbst entgegen. Denn dieselbe läfst es, wie die früheren Verheifsungen, gar nicht zweifelhaft, dafs die Israeliten mit reichen Schätzen Aegypten verlassen und dieselben mit nach Canaan nehmen sollten. Da die Israeliten dieses wufsten und Gott selbst ihnen die Schätze Aegyptens zugesichert hatte, so konnten sie also auch nicht die Absicht haben, die erborgten Geräthe und Kleider zurückzugeben. Dafs die Israeliten nicht an eine Rückkehr nach der Feier eines Festes in der Wüste denken konnten,

geht schon daraus hervor, dafs sie mit all' ihrer Habe, mit Weibern, Kindern, Greisen und Vieh die Wanderung in die Wüste antreten sollten. Noch deutlicher wird dieses, wenn wir erwägen, dafs schon den Vorfahren die Verheifsung zu Theil geworden war, dafs sie nach einem 400jährigen Aufenthalte in einem fremden Lande dasselbe verlassen und Canaan in Besitz nehmen sollten 1 Mos. 15, 13. 14. Für die Annahme, dafs diese so wichtige Verheifsung unbekannt gewesen sei, läfst sich gar kein genügender Grund anführen. Und richtig bemerkt daher Lilienthal, Th. 5, S. 931 : »Dafs die Israeliten blofs ein Darlehn und in der Meinung, es wiederzugeben, sollten gefordert haben, hat nicht die geringste Wahrscheinlichkeit, denn sie wufsten ja, dafs sie nach Canaan reiseten, und nicht nach Aegypten zurückkehren würden 2 Mos. 3, 8. 10«. Dafs die Israeliten schon vor ihrem Auszuge wufsten, dafs sie Aegypten bald auf immer verliefsen, besagt die Stelle 2 Mos. 6, 6 — 8 mit deutlichen Worten. Denn Moses soll den Israeliten im Namen Jehovas sagen : »Ich bin Jehova, ich werde euch ausführen von den Frohnen Aegyptens, und werde euch retten von ihrem Dienste; ja ich werde euch erlösen mit ausgestrecktem Arme und mit grofsen Gerichten, ... und ich bringe euch in ein Land, worüber ich meine Hand aufgehoben habe (1 Mos. 14, 22), es zu geben Abraham, Isaak und Jakob; ja ich werde es euch geben zum Besitze, ich Jehova«. Und der Annahme, dafs die Israeliten in der Absicht die Schätze geliehen haben, um sie zu gelegener Zeit von Canaan aus an die Eigenthümer wieder zurückzugeben oder zu schicken, steht der schon bemerkte Umstand entgegen, dafs eine Zurückgabe wegen der Entfernung Canaans von Aegypten und wegen der feindlichen Gesinnung des Königs unmöglich war. Auch hätte man, wollte man auch die geliehenen Sachen bis nach dem Tode des Königs aufbewahren, die einzelnen Eigenthümer nicht mehr ausfindig machen oder doch denselben diese bei dem besten Willen nicht wieder

zurückgeben können, weil nach einiger Zeit schon mehrere mit dem Tode abgegangen waren.

Zweitens ist auch der Grund, wodurch Michaelis das Anrecht auf die goldenen und silbernen Gefäfse und Kleider zu rechtfertigen sucht, ein unhaltbarer. Denn in dem Umstande, dafs Pharao die Israeliten zum schnellen Abzuge drängt und einige Zeit nach demselben mit einem grofsen Kriegsheere verfolgt, liegt durchaus keine Berechtigung, die geliehenen Schätze und Kleider zu behalten und das seinem Freunde und Nachbarn gegebene Wort zu brechen. Wir würden denjenigen, der Kostbarkeiten zu einer Festfeier von uns geliehen hätte, und die Nichtzurückgabe dadurch rechtfertigen wollte, dafs der König sein Versprechen gebrochen und ihn feindlich verfolgt habe, mit dem Namen eines unrechtmäfsigen und unredlichen Besitzers bezeichnen. Dadurch, dafs ein Dritter unrecht handelt und sein Versprechen bricht oder einen unerlaubten Gebrauch von seiner Macht macht, können doch unmöglich Obliegenheiten und Verpflichtungen zwischen Privatpersonen, zumal unter Freunden, ihre Rechtskraft verlieren! Denn nehmen wir auch an, dafs die Israeliten mit den Aegyptern einen rechtmäfsigen Krieg geführt hätten, so wird man doch nicht läugnen können, dafs jene wenigstens das Privateigenthum ihrer Freunde nicht hätten in Anspruch nehmen dürfen. Würde man sich jedoch dazu berechtigt glauben, so würde daraus der Grundsatz folgen, dafs frühere Verpflichtungen und Privatverhältnisse zwischen einzelnen Personen Krieg führender Völker nicht heilig zu halten seien. Was würden wir von einem Franzosen sagen, der von uns Geld oder sonstige Sachen geliehen hätte, wenn er seine Zurückzahlung oder Erstattung deswegen verweigern und das Geliehene für sich behalten und als sein Eigenthum betrachten würde, weil unser König ohne unsere Zustimmung Frankreich mit Krieg überzogen habe? Wir würden ohne Bedenken die Weigerung der Zurückzahlung der vor dem Kriege geliehenen Gelder als eine durchaus unbegründete

und ungerechte bezeichnen. Wir haben hier vorausgesetzt, dafs ein Krieg zwischen den Israeliten und Aegyptern ein rechtmäfsiger gewesen sei. Allein von einem solchen Kriege kann im vorliegenden Falle gar keine Rede sein. Die Israeliten waren Unterthanen des ägyptischen Königs, und ein Krieg gegen denselben wäre, wie wir schon bemerkt haben, von Seiten jener eine Empörung gewesen. Ein freies, unabhängiges Volk wurden erst die Israeliten nach dem Auszuge aus Aegypten.

Drittens ist es auch durchaus unwahrscheinlich, dafs Gott, dem so viele Wege offen stehen, seine weisen Absichten auszuführen, der selbst den Schein des Bösen zu meiden befiehlt, auf einen nichtigen Grund hin, wie Michaelis meint, habe die Schätze der Aegypter den Israeliten zuwenden und ihnen ein Anrecht darauf geben wollen. Die Weisheit und Gerechtigkeit Gottes würde bei dieser Annahme nicht bestehen oder doch schwer vertheidigt werden können. Dafs die Israeliten, wenn sie den Aegyptern gegenüber ihre Handlungsweise durch einen göttlichen Befehl und Anordnung zu rechtfertigen gesucht hätten, denselben bei den Aegyptern der Lästerung und dem Spotte ausgesetzt hätten, wird schwerlich einer beanstanden. Nach dieser Darlegung der Schwierigkeiten, welche sich bei näherer Betrachtung dieses Michaelis'schen Versuchs ergeben, wird wohl keiner mehr Bedenken tragen, denselben mit uns als einen mifslungenen und verwerflichen zu bezeichnen.

VIII. Wenn es nicht möglich wäre, den göttlichen Befehl zur Wegführung der goldenen und silbernen Geräthe und Kleider, und das Verfahren der Israeliten auf eine andere Weise zu rechtfertigen, als es durch die bisher vorgelegten Versuche geschehen ist, so müfsten wir bekennen, dafs eine befriedigende Beseitigung der Schwierigkeiten und des Anstöfsigen der Erzählung bis jetzt noch unsere Kräfte übersteige. Diese Erkenntnifs würde uns jedoch noch nicht zu der Annahme berechtigen, dafs die Lösung

der Schwierigkeiten durchaus unmöglich sei. Da, wie schon oben bemerkt wurde, so viele innere und äufsere Gründe für den höheren Ursprung der heiligen Schriften des alten Bundes sprechen, und Schwierigkeiten verschiedener Art durch die neueren gründlichen Sprachkenntnisse und genaueren Kenntnisse des orientalischen Alterthums, der Sitten, Gebräuche, Gewohnheiten, Lebens- und Denkungsart und der Schicksale des Textes ihre befriedigende Lösung gefunden haben, so würde man mit Grund annehmen können, dafs die Zukunft auch in unserem Falle das Wahre und Richtige finden und das Anstöfsige schon heben werde. Wir weisen zur Bestätigung dieser Annahme hin auf die vielen Schwierigkeiten, welche sich in den Parallelstellen der Bücher der Könige und der Chronik finden und in neuerer Zeit ihre Erledigung gefunden haben. Wer Zeit und Mufse hat, sich hiermit näher bekannt zu machen, braucht nur *die kritischen Untersuchungen über die biblische Chronik* von F. C. Movers, Bonn 1834, näher anzusehen. Er wird darin zahlreiche Stellen antreffen, deren Schwierigkeiten der Verfasser befriedigend gelöst hat. Allein wir haben nicht nöthig, die Beseitigung der Schwierigkeiten der Zukunft zu überlassen. Unsere jetzigen Kenntnisse reichen schon völlig hin, die Schwierigkeiten, welche man in der Erzählung von der Wegführung der goldenen und silbernen Geräthe und Kleider durch die Israeliten gefunden hat, befriedigend zu beseitigen. Alle bisher vorgelegten Erklärungsversuche gehen, wie schon mehrfach bemerkt worden, von der Annahme aus, dafs die Israeliten jene Kostbarkeiten von den Aegyptern *geliehen*, und dafs diese jene denselben als Darlehn und mit der Absicht gegeben, sie sich dem Gebrauche wieder zu erhalten, oder dafs doch die Israeliten bei der Anleihe die Absicht gehabt haben, sie wieder zurückzugeben. Allein diese Annahme ist eine unbegründete, und erscheint nicht blofs sprachlich, sondern auch wegen der Umstände, unter welchen die Israeliten die Kostbarkeiten erhielten, als eine verwerfliche. Die

Veranlassung zu allen jenen Versuchen hat die alexandrinische Uebersetzung vom 36. Verse im 12. Kapitel des Exodus und die Meinung gegeben, dafs das Verbum שָׁאַל die Bedeutung *borgen*, *leihen* habe. Der alexandrinische Uebersetzer giebt die Worte jenes Verses wieder: *Καὶ ἔδωκε κύριος τὴν χάριν τῷ λαῷ αὐτοῦ ἐναντίον τῶν Αἰγυπτίων καὶ ἔχρησαν αὐτοῖς· καὶ ἐσκύλευσαν τοὺς Αἰγυπτίους.* Unrichtig wird hier das Hebräische יַשְׁאִלוּם *ἔχρησαν αὐτοῖς, sie liehen ihnen, commodaverunt eis,* übersetzt. Und der heil. Hieronymus, welcher *ut commodarent eis* übersetzt hat, ist hierin dem Alexandriner gefolgt. Ob auch die übrigen alten Uebersetzer Onkelos und der Syrer in der *Peschito* יַשְׁאִלוּם wie der griechische Interpret in der Bedeutung *sie liehen ihnen* gefafst haben, ist wenigstens noch sehr zweifelhaft. Da im *Chaldäischen* יזף (יְזַף) für *borgen, leihen* gebräuchlich ist, so ist es wenigstens auffallend, dafs Onkelos nicht dieses Verbum gewählt und יַשְׁאִלוּם durch אַשְׁאִלוּנוּן wiedergegeben hat. Dafs der alexandrinische Uebersetzer χράω in der Bedeutung *leihen*, und nicht in dem Sinne von *darreichen, geben* genommen habe, ist, so viel uns bekannt ist, die übereinstimmige Meinung der Gelehrten. In der Bedeutung *leihen* haben wenigstens Philo und alle griechischen Väter, die über unsere Stelle handeln, χράω verstanden. Für diese Bezeichnung spricht auch die Uebersetzung von הִשְׁאִלְתִּיהוּ 1 Sam. 1, 28, wo es *κιχρῶ αὐτὸν* wiedergegeben wird. Diese Uebersetzung von יַשְׁאִלוּם ist aber unrichtig. Denn שָׁאַל in Hiphil hat nicht die Bedeutung *leihen*, sondern *willig darreichen, übergeben, schenken.* Das Verbum שָׁאַל, welches in Kal *verlangen, fordern, bitten* bedeutet, bezeichnet in Hiphil sprachgemäfs *verlangen, fordern, bitten machen*, wie קָדַשׁ *heilig sein*, in Hiphil *heilig machen, heiligen* u. s. w. Und das Jemanden *verlangen, fordern, bitten machen* steht dann für willig und gern Jemanden etwas *darreichen, geben, schenken* im Gegensatze von: von Jemanden etwas durch Gewalt und wider dessen Willen nehmen, erzwingen, abnöthigen. Wer den Wunsch hat und dabei

wirkt, dafs ein Anderer um etwas bittet, etwas fordert, verlangt, der giebt willig und freudig, um dadurch seine Zuneigung, Liebe und Freundschaft zu erkennen zu geben, oder denselben sich zu verpflichten und dessen Freundschaft und Wohlwollen zu erwerben oder doch zu erhalten. Die willige Annahme eines Geschenkes macht dem Geber Freude und insbesondere dann, wenn derjenige, welcher es erhält, davon einen erwünschten Gebrauch macht und es ihm nützlich ist. Richtig bemerkt daher Hengstenberg a. a. O. S. 524, dafs das : einen Anderen *verlangen machen* dann von freiwillig und zuvorkommend dargebotener Gabe, im Gegensatze gegen eine solche stehe, die nur aus äufserem Zwange oder um des unverschämten Geilens willen ertheilt werde. Diese Bedeutung von שָׁאַל in Hiphil wird auf's Deutlichste bestätigt durch die Stelle im 1. Buche Samuels Kap. 1, V. 28, wo dasselbe aufser unserer Stelle nur noch einmal vorkommt und die von uns angegebene Bedeutung die allein passende und zuverlässige ist. Hanna, die Mutter Samuels, sagt daselbst von ihrem Sohne : הִשְׁאִלְתִּיהוּ לַיהוָה *ich habe ihn Jehova gern und willig übergeben*, ihn demselben als *Gabe*, *Geschenk* dargebracht. Richtig übersetzt der chaldäische Paraphrast Jonathan : מְסַרְתֵּיהּ *ich habe ihn übergeben, dargebracht* (15). Die Uebersetzung : *ich habe ihn Jehova geliehen*, die LXX *ἐγὼ κιχρῶ αὐτόν*, würde die Hanna etwas Absurdes sagen lassen. Die Hanna will durch die freiwillige Hingabe ihres Sohnes zum Dienste Jehovas ihre

---

(15) Auch in der arabischen Uebersetzung in der Pariser und Londoner Polyglotte, welche, wie Dr. Rödiger (*de origine et indole arabicae librorum V. T. Historicorum interpret. Libri II*, Halis 1829) erwiesen hat, mit Ausnahme von dem 1. B. der Könige Kap. 12 bis zum 2. B. der Könige 12 und Neh. Kap. 1—9, 27, welche Stellen aus dem Hebräischen in das Arabische übersetzt sind, in den Büchern der Richter, Ruth, Samuels, der Könige und Nehemia die syrische *Peschito* zur Quelle hat, also הִשְׁאִלְתִּיהוּ לַיהוָה übereinstimmend mit Jonathan übersetzt : *Auch ich habe ihn dem Herrn gegeben, geschenkt.*

Dankbarkeit gegen den Geber zu erkennen geben. Sie hatte während ihrer langen Unfruchtbarkeit öfters einen Sohn von Gott erbeten, und als sie ihren Wunsch erfüllt sah, weifs sie nichts eiligeres zu thun, als denselben demjenigen zum Dienste zu übergeben, von dem sie ihn erhalten hatte. Dafs die Hanna schon während ihrer Unfruchtbarkeit, worüber sie so sehr betrübt war und weinte, die Absicht hatte, den Sohn, den sie erhalten werde, zum Dienste Gottes zu übergeben, wird 1 Sam. 1, 11 mit ausdrücklichen Worten gesagt. Denn es heifst daselbst : »Und sie that ein Gelübde und sprach : Jehova Zebaoth! wenn du das Elend deiner Magd ansiehest, und mein gedenkest, und deiner Magd nicht vergissest, und deiner Magd Mannes Samen giebst; so will ich ihn Jehova *geben* (נתתיו ליהוה) all sein Leben lang; und kein Scheermesser soll an sein Haupt kommen«, d. i. er soll sein Leben lang ein Geweihter (נזיר) Jehovas sein. Vgl. 4 Mos. 6, 13 ff.; Richt. 13, 5. 7; Am. 2, 11; Klagl. 4, 7. נתתיו entspricht hier dem השאלתיהו. Und nach der Geburt ihres Sohnes heifst es 1 Sam. 1, 22 : »Und Hanna zog nicht hinauf (zum heiligen Bundesgezelte); denn sie sprach zu ihrem Manne : bis der Knabe entwöhnt ist, dann will ich ihn herbeiführen (הביאתיו), dafs er erscheine vor Jehova, und da bleibe auf immer (וישב שם עד־עולם). Dafs השאיל 1 Sam. 1, 28 die Bedeutung *geben, weihen,* habe, hat auch Dereser anerkannt. Denn er bemerkt zu d. St. »Hanna *gab* das Kind, das ihr Gott gegeben hatte, Gott wieder, indem sie es der Stiftshütte oder dem Hohenpriester zum Dienste überliefs. Im Hebräischen haben die Verse 27 und 28 ein artiges Wortspiel wegen des vielsinnigen שאל, das *bitten, verlangen* und auch (in Hiphil) *geben, leihen* (?) heifst«. In demselben Sinne sagt Dereser in der Anmerkung zum 3. B. Mos. Kap. 27, 6 : »Man sieht hieraus, dafs solche Kinder, die noch kein Gelübde thun konnten, durch das Gelübde ihrer Eltern dem Heiligthum *geschenkt* waren, wie Samuel von seiner Mutter Hanna schon vor der Geburt durch Gelübde für den Dienst des Heiligthums

bestimmt wurde. 1 Sam. 1, 11*a*. — Wie hier Gott das Verlangen der Hanna erfüllt, so erfüllen die Aegypter das Verlangen der Israeliten. Bei dieser Erklärung tritt der göttliche Einflufs auf die Aegypter, welchen der h. Schriftsteller so sehr hervorhebt, erst recht in ein klares Licht. Die freundschaftlichen und wohlwollenden Gesinnungen, welche Gott den Aegyptern gegen die Israeliten einflöfste, erscheinen hiernach gröfser, als die Bitte der Israeliten. Es entstand eine Art Wettstreit des Bittens und Gebens. Die Aegypter sind nicht blofs bereitwillig, die Bitte der Israeliten zu erfüllen, sondern fordern sie sogar zur Bitte auf und drängen sie, Kostbarkeiten zu verlangen. Das Wohlwollen Gottes, der den Aegyptern solches Wohlwollen einflöfste, konnte kaum stärker hervorgehoben werden. Woher auch hier wieder Gott die Ehre gebührt.

Dafs das Verbum שָׁאַל in Hiphil die vorgelegte Bedeutung habe und dieselbe an unserer Stelle die einzig zulässige sei, haben auch mehrere Gelehrte deutlich erkannt. Unter den älteren Uebersetzern ist hier der gelehrte und berühmte jüdische Rabbi Saadias Gaon zu nennen, der in seiner arabischen Uebersetzung aus dem Hebräischen וַיַּשְׁאִלוּם durch فَوَهَبُوهَا لَهُم *et dederunt ea* (vasa) *illis* (Israelitis) übersetzt hat. Unter den christlichen Gelehrten findet sich diese Erklärung bei dem Cardinal Cajetan (16), Ainsworth, Junius und Tremellius, welche *adeo ut dederint petentibus* übersetzen, bei Harenberg in einer besonderen Abhandlung in der *bibliotheca Bremensis* 7, S. 625 ff., Lilienthal a. a. O., Hefs in der *Geschichte Moses*, Tübingen 1788, Th. 1, S. 105, J. Christ. Friedr. Schulz in den Schol. in vet. Test. zu 2 Mos. 3, 22, unter den *Neueren* bei Rosenmüller in den Scholien zum 2. B. Mos. 12, 36, der

(16) Der zu den Worten 2 Mos. 12, 36 bemerkt: »Factum est, [illegible] (Hebraeos), ut confidenter peterent, quicquid [illegible]

dederunt eis übersetzt, und bemerkt : »Quae interpretatio ut vim verbi exprimit, ita huic loco satis congruit. Etiamsi autem שָׁאַל in Cal sit *petere*, tamen הִשְׁאִיל in Hiphil videtur esse simpliciter *dare*, sive quis rogatus, sive ultro dederint«, ferner bei Winer im Lexic. hebraic. u. d. W. שָׁאַל, Tholuck in der Beurtheilung der Schriften von Daumer in seinem literarischen Anzeiger, bei Joh. Friedr. v. Meyer in der Note zum 2. B. Mos. 12, 36, bei Hengstenberg a. a. O., wo er die Beschuldigung eines durch Israel begangenen Diebstahls und trügerischen Raubes als eine unbegründete und nichtige gezeigt hat, bei J. M. Jost (17), ferner in der *versio Tigurina*, und in der lateinischen Uebersetzung von Münster und Piscator, welche *petita dederunt* übersetzen, und bei Johannes Aug. Dathe, der in seiner lateinischen Uebersetzung des A. T. den 36. V. wiedergiebt : »Et Jova favorem Aegyptiorum ei conciliarat, *ut darent rogata*, quo sic eis ablata sunt«. Und in einer Note zum 2. B. Mos. 3, 22 sagt er richtig : »Multi interpretes existimant, deum iussisse vasa aurea et argentea mutuo accipere ab Aegyptiis, et deinde, cum Aegypto emigrabant, illis surripere : At enim vero non video cur שָׁאַל hoc loco in alia ac vulgari sua significatione *rogandi* accipiamus. Aegyptii non denegabant Israelitis petentibus

---

(17) Der in dem Werke : *Allgemeine Geschichte des israelitischen Volkes*, Berlin 1832, Bd. I, S. 88 schreibt : »Die reisefertigen Israeliten forderten, einem früheren Geheifs ihres Anführers zufolge, von den überall sie drängenden Aegyptern Gold und Silber und Kleider, und [illegible] reichliche *Gaben*, damit sie nur fortzögen. Und so wurden die Israeliten gewaltsam fortgedrängt und es ward ihnen nicht einmal Zeit gelassen, ihren Teig, der das Brod des folgenden Tages geben sollte, zu backen«. In demselben Sinne sagt Schulz a. a. O. : »Aegyptii, a quibus Israelitae varii generis vasa rogabant, *δώροις τοὺς Ἑβραίους ἐτίμων* cf. Joseph. Antt. 2, 5 qua ratione Israelitae spoliarunt multa et magnifica Suppellectilia Aegyptios, non utique inscientes aut invitos, sed variae miseriae a rege Israelitis illatae conscios et quo citius Hebraei discederent, omnia libenter concedentes petitique copiam facientes«.

res pretiosas, ac *sponte dono dabant*, partim quod conscii erant variae iniuriae, qua affecti erant a rege, partim ut maturarent exitum, partim per amicitiam, cum non probabile sit, omnes Aegyptios adeo infestos fuisse Israelitis«. Die Worte : וְגַם אָנֹכִי הִשְׁאִלְתִּהוּ לַיהוָה 1 Sam. 1, 28 giebt er wieder : *Igitur ego eum vicissim Jovae offero.* Dafs הִשְׁאִיל die Bedeutung : *bitten machen* habe, hat auch Cornelius a Lapide anerkannt; denn er bemerkt zu 2 Mos. 12, 36 : »Hebraice est וַיַּשְׁאִלוּם idest, et *fecerunt petere eos*, scilicet vasa quibus usuri erant in sacrificio, ad quod eos evocari a deo dixerat Moses; ut nimirum hac ratione deum sibi offensum placarent Aegyptii«. Die Ursache, warum Moses an unserer Stelle *Schenken* nicht durch זָבַד, welches nur 1 Mos. 30, 20 vorkommt, oder שָׁחַד, welches sich Job 6, 22 für *schenken* findet, oder חָנַן, welches in der Bedeutung aus Gnade schenken 1 Mos. 33, 5; Ps. 119, 29; Richt. 21, 22 gebraucht wird, oder נָתַן *geben* ausgedrückt hat, liegt wohl darin, dafs שָׁאַל *bitten* von Seiten der Israeliten mit הִשְׁאִיל *bitten machen*, d. i. willig und freudig die Bitte erfüllen, von Seiten der Aegypter ein Wortspiel bildet, und jene Verba die Gesinnung und das Wohlwollen der Aegypter, welche das Erbetene geben, nicht so bezeichnend ausdrücken (18).

---

(18) Aug. Herm. Niemeyer antwortet in der »Charakteristik der Bibel, Halle 1830, Th. 3, S. 109 auf die Frage, worin die vorgebliche List bestehe, mit welcher Moses die Gefäfse der Aegypter an sich gemacht haben soll : »Dafs die Israeliten von den Aegyptiern Gefäfse und Kleider fordern, die diese, weil sie Hochachtung gegen sie durch diesen bekommen haben, willig geben? Warum verstehen wir ein Wort, das eben so gut ein gefordertes Geschenk heifsen kann, als ein blofs zurückzugebendes Darlehn, gerade in dem Sinne, der der schlimmste und der unseres Geschichte nachtheiligste ist! Für so lange Sclaverei war ein erworbenes und willig gegebenes Geschenk gewifs kein ungerechtes Begehren.« — Joh. Heinr. Kurtz, der Theologie Doctor und ordentl. Prof. an der Universität zu Dorpat, Königsberg 1851, schreibt in dem »Lehrbuchs der heiligen Geschichte, fünfte, verbesserte und vermehrte Auflage, § 40, S. 61 : Gott giebt ihnen (den Israeliten) Gnade in den Augen

2. Zu diesem aus der Bedeutung von שָׁאַל in Hiphil entnommenen Grunde, welcher zeigt, dafs die Aegypter die verlangten goldenen und silbernen Geräthe und Kleider den Israeliten geschenkt haben, kommen noch andere, welche uns nur an eine *Schenkung denken* lassen. Wenn wir nämlich auf die Umstände, unter welchen die Israeliten jene Kostbarkeiten von den Aegyptern verlangten, Rücksicht nehmen, so erscheint die Annahme, dafs die Aegypter jene Sachen den Israeliten geliehen haben, durchaus unzulässig. Aus der Erzählung von dem Auszuge der Israeliten aus Aegypten geht deutlich hervor, dafs die Aegypter nicht darüber in Zweifel sein konnten, dafs jene das Land auf immer verlassen würden. Die Annahme, dafs die Aegypter geglaubt hätten, die Israeliten würden nach der Feier eines Festes in der Wüste wieder zurückkehren, wird schon durch den Umstand unzulässig, dafs sie sich anschicken, mit ihren Weibern, Kindern, Greisen und ihrem Viehe die Reise in die Wüste anzutreten. 2 Mos. 10, 9. Dafs selbst die Aegypter auch den gänzlichen Abzug sehr wünschten, ersehen wir aus dem 2. B. Mos. 12, 33, wo es heifst : »Und die Aegypter drangen in das Volk, und trieben es eilends aus dem Lande, denn sie sprachen : wir sind Alle des Todes« (19). Was man sehnlichst wünscht,

---

der Aegypter, sie *fordern* und die Aegypter *geben* willig goldene und silberne Gefäfse (1 Mos. 15, 13. 14), gewissermafsen eine Entschädigung für die erzwungenen, rechtswidrigen Frohndienste«.

(19) Ganz richtig schreibt daher auch der gelehrte Abt und Domherr Bergier in seinem *Dictionaire de Theologie* l. c. T. I s. v. »*Hebreux*«, indem er mit uns die Wegführung der Gefäfse etc. von einer Schenkung erklärt :

»Sans prétendre justifier tous les vols particuliers, nous soutenons que les *Hebreux* n'ont point volé les Egyptiens; avant de partir de l'Egypte, ils leur demandèrent des vases d'or et d'argent, et les Egyptiens les donnèrent, dans la crainte de périr comme leurs premiers-nés, Exod. c. 12, v. 35. C'était une juste compensation et un salaire légitime, pour les travaux *forcés* et pour les services que les Egyptiens avoient injuste-

glaubt man auch gern, und dieses um so mehr, wenn solche Umstände sich darbieten, welche unzweideutig zu erkennen geben, dafs der Wunsch in Erfüllung gehen werde. Die Absicht der Israeliten, das Land auf immer zu verlassen, konnte den Aegyptern um so weniger zweifelhaft sein, wenn sie von den den Israeliten gegebenen Verheifsungen Kunde hatten. Dafs diese Verheifsungen den Aegyptern bekannt geworden sind, wird wenigstens daraus wahrscheinlich, dafs die Israeliten mit jenen im Lande Gosen zusammen wohnten und unter denselben viele wohlwollende Nachbarn und Freunde hatten. Die Bekanntschaft der Aegypter mit der Absicht der Israeliten, das Land baldmöglichst zu verlassen, wird nicht undeutlich angedeutet im 2. B. Mos. 1, 10, wo der König in der Anrede an die Aegypter sagt: »Wohlan! wir wollen klug sein gegen dasselbe (Israel), damit es nicht noch gröfser werde und es geschehe, dafs, wenn ein Krieg ausbricht, dasselbe auch zu unseren Feinden sich schlage und uns bekriege, und aus dem Lande ziehe«. Wenn ferner Moses nach dem 2. B. Mos. 6, 6 auf göttlichen Befehl den Issaeliten sagen soll: »Ich bin Jehova, ich werde euch ausführen von den Frohnen Aegyptens, und werde euch erretten von ihrem Dienste; ja ich werde euch erlösen mit ausgestrecktem Arme und mit grofsen Gerichten«, so wird jeder es leicht begreiflich finden, dafs das, was dem gesammten Volke Israel bekannt war, den Aegyptern nicht unbekannt bleiben konnte. Dafs die Aegypter nicht darüber in Zweifel waren, die Israeliten würden Aegypten auf immer verlassen, erhellet aber deutlich aus Ps. 105, 38, wo der Psalmist sagt: »Es freuete sich Aegypten ihres Auszuges; denn

---

... exigés des *Hébreux*. Si ces derniers avoient envisagé ces présents comme un vol et une rapine, ils n'en auroient pas parlé dans leurs livres. C'est la réponse que saint Irénée donnoit (?) déjà aux marcionites, il y a plus de quinze cents ans, Adv. Haer., l. 4, c. 30, n. 2«.

Furcht vor ihnen hatte sie befallen (שָׂמַח מִצְרַיִם בְּצֵאתָם כִּי נָפַל פַּחְדָּם עֲלֵיהֶם)«. Offenbar wird hier die Freude der Aegypter in dem Glauben gefunden, daſs die Israeliten auf immer das Land räumen und dadurch dasselbe von ähnlichen Plagen, womit es bisher so furchtbar heimgesucht worden, befreien würden. In demselben Sinne fassen auch Theodoret und Bellarmin zu d. Ps. diese Worte. Eben so Braun, Hezel, Dereser und zahlreiche andere Interpreten. Daſs auch Pharao sich überzeugt hielt, daſs die Israeliten das Land bei erster Gelegenheit verlassen würden, zeigt auſser jener Stelle 2 Mos. 1, 10 unzweideutig die Stelle 2 Mos. 8, 28, wo Pharao sagt, daſs er die Israeliten eine Reise von drei Tagen zu einem Opferfeste machen lassen wolle, daſs sie aber nicht weiter ziehen sollten; und 2 Mos. 10, 10. 11, wo derselbe sagt, daſs aus der Forderung, die Kinder, Alten, Söhne, Töchter und das Vieh zu entlassen, hervorgehe, daſs sie etwas Böses im Sinne hätten, d. h. das Land auf immer zu verlassen beabsichtigten, er könne daher nur den Männern gestatten, in die Wüste zu ziehen. Nach der dreitägigen Finsterniſs erlaubt er zwar dem ganzen Volke den Zug in die Wüste, fordert aber, die Schaafe und Rinder im Lande zu lassen. Erst durch die letzte Plage, die Tödtung aller Erstgeburt der Aegypter, wird Pharaos Hartnäckigkeit besiegt und dahin gebracht, daſs er auf die Forderung Moses einging. Woher er dann im 2. B. Mos. 21, 31. 32 zu Moses und Aaron sagt: »Auf! ziehet aus von meinem Volke, sowohl ihr als die Söhne Israels, gehet, dienet Jehova, wie ihr geredet habet. Auch eure Schaafe und Rinder, wie ihr geredet habet, und segnet auch mich!« Hätte Pharao dem Gedanken an eine Zurückkehr nach einer Festfeier in der Wüste mit einigem Grunde Raum geben können, so würde er durch seine Hartnäckigkeit und Weigerung nicht so viele Wunderplagen herbeigerufen haben. Daſs Pharao an keine Rückkehr denken konnte und sich überzeugt halten muſste, daſs die Israeliten auf immer Aegypten verlassen würden, erhellet auch daraus,

dafs Moses an keiner Stelle die Furcht des Königs als eine unbegründete bezeichnet. Pharao konnte mit Grund erwarten, dafs Moses, wenn er die Absicht habe, das Volk wieder zurückzuführen, ihm die Zusicherung einer baldigen Rückkehr geben werde. Aus der festen Ueberzeugung, dafs Israel sich auf immer aus dem Lande entfernen werde, erklärt sich nur die eilige Verfolgung der Israeliten mit einem grofsen ägyptischen Heere. Eine Bestätigung des Gesagten enthalten auch die Worte, die Gott 2 Mos. 6, 1 zu Moses spricht: »Nun sollst du sehen, was ich an Pharao thun will; (gezwungen) durch eine starke Hand wird er sie ziehen lassen; ja (gezwungen) durch eine starke Hand wird er sie wegtreiben (יְגָרְשֵׁם) aus seinem Lande«. Hiernach soll Pharao durch schwere Strafgerichte, welche Gott über Aegypten verhängen wird, gezwungen werden, die Israeliten nicht allein zu entlassen, sondern sie mit Gewalt aus seinem Lande zu treiben. Dafs Pharao nach der zehnten Plage die Israeliten auf immer aus Aegypten entlassen habe, erhellet auch aus den Worten des 2. Buches Mos. Kap. 14, V. 5, wo Pharao und seine Diener nach ihrer Sinnesänderung in Betreff des Auszuges sprechen: »Was haben wir gethan, dafs wir Israel aus unserer Dienstbarkeit entlassen haben«. Die Erlaubnifs zu einer Reise von drei Tagen zu einem Opferfeste konnte doch nicht eine Entlassung aus der Dienstbarkeit genannt werden. Nach all diesem kann es also nicht mehr zweifelhaft sein, dafs weder Pharao noch sein Volk an eine Rückkehr der Israeliten nach einer Festfeier gedacht habe. Hiermit stimmen auch viele Interpreten und Gelehrte überein. Friedr. Leop. Graf zu Stolberg sagt daher richtig in seiner *Geschichte der Religion Jesu Christi*, Th. 2, Nr. VII: »Man wolle bedenken, dafs den Aegyptern die Absicht des Volkes, aus dem Lande zu ziehen, so wenig als dem Könige, könne entgangen sein, und dafs sie ihre goldenen und silbernen Gefäfse dem Hirtenvolke nicht würden geliehen haben, wofern Gott nicht ihre Herzen gelenkt hätte«.

— Der Grund, warum Moses nicht sogleich um eine gänzliche Entlassung der Israeliten bittet, sondern nur an Pharao die Forderung stellt, denselben eine Reise von drei Tagen zu einem Feste in der Wüste zu gestatten, 2 Mos. 5, 3, liegt darin, dafs der König in der Gröfse der Forderung keine Entschuldigung finden und dessen Verstocktheit deutlicher hervortreten sollte. Hätte Gott vorausgesehen, dafs Pharao auf die Forderung, eine Reise von drei Tagen zu einem Feste in der Wüste zu gestatten, eingehen werde, so würde er gleich anfänglich die gänzliche Entlassung aus dem Lande verlangt haben. Da aber Gott voraussah, daß der König selbst ein billiges Verlangen abweisen werde, was auch öfters gesagt wird, wie 2 Mos. 3, 19; 6, 1; 7, 4, so wird auch dieses an ihn nur gestellt. Richtig sagt daher der h. Augustinus, quaest. 13 in Exod.: »Obgleich Gott wufste, was er thun wollte, so sagte er doch, weil er vorher wufste, dafs Pharao nicht einwilligen würde, das Volk zu entlassen, zuerst nur jenes, was auch anfänglich geschehen sein würde, wenn Pharao entlassen hätte, nachher aber bewirkte Pharaos Hartnäckigkeit, dafs Alles so geschah, wie die Schrift es bezeugt«. In der Verhärtung Pharaos, welche, da er selbst eine billige Forderung zurückweist, stufenweise fortschreitet, wird ein lebendiges Beispiel von einem verstockten Sünder aufgestellt, welches auf eine jedem verständliche Weise zeigt, wohin endlich der Mensch gelangt, wenn er selbst billige Anforderungen unerfüllt läfst und hartherzig zurückweist. Zugleich liefert Pharaos Verstocktheit einen deutlichen Beweis, wie schrecklich die Folgen sind, wenn einer im Bösen verharrt und fortschreitet. Untergang ist die unausbleibliche Folge. Wie so oft die Strafen, welche Gott über den Bösen verhängt, zur Warnung, Besserung und Belehrung dienen, und daher Vielen von grofsem religiösen Nutzen sind, so auch gewifs hier. Durch die Wunderplagen, welche die Verstocktheit Pharaos veranlafste, wurden nicht allein die Israeliten von dem Ungehorsam gegen die göttlichen Befehle zurückgeschreckt,

sondern sie dienten auch dazu, den Aegyptern von der Gröſse und Macht Jehovas, den Israel als den einzig wahren Gott erkannte und verehrte, auf eine deutliche Weise Kenntniſs zu verschaffen. 2 Mos. 7, 5. Da nun in der Erzählung von dem Auszuge aus Aegypten im 2. B. Mos. 12, 38 berichtet wird, daſs eine groſse Zahl Aegypter mit den Israeliten Aegypten verlassen habe, so kann kaum in Zweifel gezogen werden, daſs jene durch die Plagen, die Moses stets vor dem Eintreten ankündigte, zur Erkenntniſs gelangt sind, daſs Jehova sei der einzig wahre Gott und Moses sein Gesandter.

3. Diese Gründe, welche es schon auſser Zweifel setzen, daſs die verlangten goldenen und silbernen Geräthe und Kleider von den Aegyptern den Israeliten *geschenkt* worden sind, finden noch eine weitere Bekräftigung in der wiederholten Angabe, 2 Mos. 3, 21. 22; 11, 3; 12, 36, daſs Gott, der Allmächtige, die Aegypter mit Mitleid, Liebe und Wohlwollen gegen die Israeliten erfüllet, und sie geneigt gemacht habe, jene verlangten Kostbarkeiten gern und bereitwillig zu geben (20). Nur bei der Annahme einer Schenkung und willigen Hingabe tritt erst der göttliche Einfluſs auf das Herz der Aegypter und die gnädige Fürsorge Jehovas für Israel in ein helles Licht. Nur hieraus erklärt sich, daſs die Hebräer den Aegyptern der Gaben und Wohlthaten im hohen Grade würdig erschienen. Wäre es den Israeliten bloſs um ein Darlehn auf einige Tage zu thun gewesen, und hätten die Aegypter das Verlangen in diesem Sinne verstanden, so sieht man nicht ein, warum der Verfasser an den betreffenden Stellen stets auf das

---

(20) Alex. Tostatus meint, daſs die Gnade in einer von Gott den Hebräern ertheilten Beschaffenheit bestanden habe, die im Gesichte und im ganzen Körper, ja selbst in den Worten und Sitten, welche die Hebräer den Aegyptern liebenswürdig, angenehm und wohlgefällig machten, hervorleuchtete.

durch die göttliche Macht bewirkte Wohlwollen der Aegypter gegen die Israeliten hinweist. Die Sache war viel zu geringfügig, als dafs sie solcher Ursachen bedurfte, welche der Verfasser wiederholt absichtlich hervorhebt. Galt aber die Forderung einer Schenkung, so war die Erfüllung nicht so leicht. Aufserdem wird noch von dem Verfasser das hohe Ansehen Moses als mitwirkende Ursache des gnädigen Wohlwollens der Aegypter gegen die Israeliten hervorgehoben 2 Mos. 11, 3. Man erkennt auch in dieser Angabe wieder die Absicht des Verfassers, es begreiflich zu machen, wodurch die Aegypter zu dem Entschlusse gebracht worden sind, die verlangten Kostbarkeiten zu schenken. Eine Bestätigung des Gesagten bietet sich auch noch von einem anderen Gesichtspunkte betrachtet dar. Wenn Jehova im 2. B. Mos. 7, 5 sagt: »Die Aegypter sollen erkennen, dafs ich Jehova bin, wenn ich meine Hand ausstrecke über Aegypten«, so wird hierdurch deutlich angegeben, dafs die Aegypter durch die Wunderplagen zu der Ueberzeugung geführt werden sollen, dafs der Gott, den Israel verehre, über die Götter Aegyptens erhaben sei und seiner Macht alles zu Gebote stehe und nichts widerstehen könne. War es nun nicht ganz natürlich, dafs die Aegypter, nachdem sie durch die Wunderplagen schwer heimgesucht und gebeugt worden waren, zu dem Gedanken kamen, dafs man ein so mächtiges Wesen durch freiwillige Gaben an seine Schützlinge versöhnen und denselben sich geneigt machen müsse. Die Erfüllung des Verlangens der Israeliten mufste ihnen vollends leicht werden, wenn sie auf den beabsichtigten Gebrauch der Kostbarkeiten sahen. Sie sollten zur feierlichen Begehung eines Festes zu Ehren Jehovas dienen. Die Aegypter mufsten daher sich überzeugt halten, dafs sie ihren Zweck weit eher durch eine Schenkung von Kostbarkeiten, als durch eine Anleihe für einige Tage erreichen würden. Eine dringende Veranlassung gegen Jehova, den Schutzgott der Israeliten, dankbar zu sein, und dieses durch eine Schenkung von Kostbarkeiten

an seine Schützlinge zu erkennen zu geben, hatten die mit den Israeliten zusammenwohnenden Aegypter auch darin, daſs sie nicht, wie die übrigen Aegypter, von den neun ersten Wunderplagen heimgesucht worden waren. 2 Mos. 9, 26 wird ausdrücklich bemerkt, dafs sie von dem zerstörenden Hagel verschont geblieben seien. Vgl. 2 Mos. 10, 23. — Diese Verschonung konnte daher die gegründete Hoffnung hervorrufen, dafs sie von dem Gott, den Israel verehrte, einen reichlichen Ersatz für ihre den Israeliten geschenkten Kostbarkeiten erhalten würden.

Die bisher vorgelegten Gründe finden auch ihre Bekräftigung in dem göttlichen Beschlusse, seinem Volke einen Ersatz und Lohn für die vielen unbezahlten Sclavenarbeiten zuzuwenden. »Sie« (die Weisheit), heifst es im Buche der Weisheit Kap. 10, 17, »gab den Heiligen den Lohn ihrer Arbeiten und leitete sie auf wunderbaren Wegen«. Die Annahme eines Darlehns ist hiermit unvereinbar. Denn hätte Gott durch seinen Einfluſs auf das Herz der Aegypter bloſs dahin gewirkt, dafs sie den Israeliten jene Kostbarkeiten *liehen*, so hätten sie keinen Lohn und Ersatz für ihre schweren Arbeiten erhalten. Ein Darlehn auf einige Tage wird man doch nicht als Lohn ansehen können. Erhielten die Israeliten einen Lohn für ihre grofsen Mühen und Arbeiten durch ein freiwilliges Geschenk der Aegypter, so pafst alles ganz trefflich in den Zusammenhang. Pharao hatte die Israeliten ihres verdienten Lohnes beraubt und durch deren Arbeiten dem Lande grofse Wohlthaten zugewendet, zur Genugthuung dafür erhalten nun die Israeliten durch göttliche Vermittelung von den Mächtigern Güter und Reichthümer Aegyptens und führen sie als Beute mit sich aus dem Lande. Der Gott Israels, dessen Befehl Pharao mit Geringschätzung zurückgewiesen, welchen Pharao und seine Unterthanen durch die Unterdrückung seines Volkes zu erniedrigen glaubten, von welchem Pharao im 2 B. Mos. 5, 2 sagt: »Wer ist Jehova, dessen Stimme ich hören soll, um Israel zu entlassen? Ich kenne Jehova

nicht, und Israel werde ich nicht entlassen«, erscheint hier als Sieger, indem er durch seinen mächtigen Einflufs einen Theil des Volkes sogar mit Liebe und Wohlwollen erfüllet, dasselbe so umwandelt, dafs es seinen Schützlingen reiche Geschenke aufdrängt und dadurch seine Huldigungen darbringt. Wollte man hier an ein *Leihen* denken, so würde man der ganzen Begebenheit ihre höhere Bedeutung rauben. Es bietet sich hier jedem, der die Sache näher betrachtet, gleichsam von selbst dar, dafs die Beraubung der Israeliten eine Beziehung habe zu der Beraubung der Aegypter. Die Israeliten werden ihres verdienten gerechten Lohnes beraubt und der Armuth Preis gegeben, die Aegypter geben denselben zum Ersatz dafür ihre Kostbarkeiten und werden dadurch ihrer Reichthümer beraubt. Aegypten raubt und bereichert sich durch die Sclavenarbeiten der Israeliten, stellt aber, nachdem Gott einen Theil des Volkes durch seinen geheimen mächtigen Einflufs mit Liebe und Wohlwollen erfüllt hatte, das Geraubte wieder zurück. Wir haben sonach in unserer Begebenheit ein sprechendes Beispiel, wie Gott Vergeltung übe und selbst in der Bereicherung der Israeliten oder der Erstattung des Lohnes eine Analogie mit der Bereicherung Aegyptens durch die Israeliten gewählt habe. Dieselbe Analogie tritt uns entgegen in Moses Wunderstabe, bei dem Sterben der Erstgeburt und in dem Untergange im rothen Meere. Denn der Stab, womit Moses die Plagen über Aegypten herbeiführt, hat eine Beziehung zu den Stäben, womit die Frohnvögte die Israeliten schlagen, worauf auch Jes. 10, 24 vgl. mit V. 26 (21) hinweiset, die Ersäufung der israelitischen Knäblein zu dem Untergange Pharaos und seines Heeres in den

(21) »Dann schwingt Jehova Zebaoth die Geifsel,
Wie er Midian schlug am Felsen Oreb,
Und wie er seinen Stab schwingt gegen das Meer,
Er erhebt ihn wie in Aegypten.«

Fluthen des rothen Meeres, und Gottes erstgeborner Sohn Israel, 2 Mos. 4, 22. 23, welchen Pharao nicht aus dem Lande entlassen und durch schwere Sclavendienste dem frühzeitigen Tode entgegenführen will, zu der Strafe, welche der Erstgeburt Aegyptens den Tod bringt. Nach all diesem wird gewifs jeder, der nicht von vorgefafsten Meinungen geleitet wird, nicht mehr anstehen, zu bekennen, dafs bei unserer Auffassung der Begebenheit die Erzählung den besten Zusammenhang habe und aus derselben die weise Oeconomie in dem Verfahren Gottes hervorleuchte.

Diese sind die Hauptgründe, welche uns zu der festen Ueberzeugung geführt haben, dafs die Aegypter den Israeliten bei ihrem Auszuge aus Aegypten die verlangten goldenen und silbernen Geräthe und Kleider nicht geliehen, sondern denselben freiwillig geschenkt haben. Da unsere Auffassung der Erzählung von der Beraubung der Aegypter nicht blofs in der Sprache, sondern auch in den Umständen und den damaligen Verhältnissen ihre völlige Begründung findet, da nach derselben auch die Schwierigkeiten, welche man zu allen Zeiten in derselben gefunden hat und durch keine der übrigen Erklärungsversuche befriedigend beseitigt werden können, völlig schwinden, so werden gewifs alle Unpartheiische mit uns einverstanden sein, dafs dieselbe die einzig richtige sei. Dafs dieselbe ungeachtet so triftiger innerer Gründe, welche sie als die einzig zulässige erscheinen lassen, doch sich bei keinem der älteren Interpreten findet, davon liegt, wie wir schon oben bemerkt haben, der Grund in der falschen griechischen Uebersetzung, oder doch wenigstens in der falschen Erklärung der sogenannten 70 Dollmetscher und der ihr folgenden lateinischen versio communis und der Uebersetzung des heil. Hieronymus. Dafs die griechischen Väter dieselbe nicht zu verlassen wagten und kein Verdacht über deren Richtigkeit entstand, wird daraus begreiflich, dafs die Meinung sehr verbreitet war, die griechischen Uebersetzer aus dem Hebräischen hätten unter Leitung des heil. Geistes

gestanden und jedes Wort richtig übersetzt. Hierzu kam, dafs nur wenige unter den griechischen Interpreten des Hebräischen kundig waren und dasselbe zu Rathe ziehen konnten. Auch mochte bei Mehreren das *ἐσκύλευσαν, praedati sunt,* dazu beitragen, dafs man *ἔχρησαν* in der Bedeutung : *sie liehen* fafste und jenes mit einer Schenkung nicht vereinbar fand. Und bei den lateinischen Interpreten wurde die richtige Auffassung dadurch verhindert, dafs die vor dem heil. Hieronymus Lebenden die aus der alexandrinischen Uebersetzung entstandene lateinische und die nach dem heil. Hieronymus Lebenden die Hieronymininianische Version vor Augen hatten. Dafs selbst diejenigen Gelehrten unter den lateinischen Interpreten, welche des Hebräischen kundig waren und dasselbe zu Rathe ziehen konnten, nicht das Richtige erkannt haben, davon liegt wohl hauptsächlich ebenfalls der Grund in dem grofsen Ansehen der im Ganzen so vortrefflichen Uebersetzung des heil. Hieronymus. Man traute sich nicht zu, etwas Besseres und Richtigeres zu liefern, als dieser des Hebräischen so kundige grofse Kirchenlehrer. Hierzu kam noch unter den griechischen und lateinischen Interpreten der Umstand, dafs die ältesten Väter und Interpreten, welchen man in so vielfacher Hinsicht Achtung und Ehrfurcht schuldig war, in ihren Erklärungsversuchen von der Bedeutung *Leihen* ausgegangen waren. — Auffallend könnte es scheinen, dafs auch viele jüdische Interpreten, welche den hebräischen Text vor Augen hatten, grofsen Theils הִשְׁאִיל mit *leihen* übersetzen. Man mufs wohl annehmen, dafs sie auf den Sprachgebrauch von שָׁאַל in Hiphil entweder nicht genügend Rücksicht nahmen oder denselben nicht mehr kannten, oder dafs sie sich durch das Aramäische leiten liefsen, worin Aphel von שְׁאַל, auch die Bedeutung *leihen*, *borgen*, *lehnen* hat. Wahrscheinlich ist diese Bedeutung dadurch entstanden, dafs derjenige, welcher Jemanden auf seinen Wunsch etwas giebt, darreicht, dieses nicht selten *leihweise* thut. Das im Hebräischen für *leihen* gebräuchliche Wort ist aber לָוָה ;

Hiphil. Vgl. 5 Mos. 28, 12. 44; 2 Mos. 22, 24; Ps. 112, 5; Sprüchw. 19, 17; 22, 7; Jos. 24, 2. Auch mochte vielen jüdischen Interpreten das Anstöfsige und Schwierige, welches in dem *Leihen* liegt, nicht zum klaren Bewufstsein kommen, oder dieselben das Leihen als einen feinen Ausdruck für Schenken ansehen. In der Auffassung *leihen* mochte sie נִצֵּל in der Bedeutung : *berauben*, bestärken. Dafs aber schon alte jüdische Interpreten nicht darüber in Zweifel waren, dafs שָׁאַל in Hiphil die Bedeutung : *geben, schenken* habe, beweiset die chaldäische Uebersetzung der oben aus dem ersten Buche Samuels angeführten Stelle, und die arabische Version des Saadias Hag-Gaon von 2 Mos. 12, 36. Wenn in neuerer Zeit auch noch solche Gelehrte, welche eine gründliche und wissenschaftliche Kenntnifs des Hebräischen besitzen, wie z. B. Gesenius, de Wette, Fürst, Leander van Efs und Andere, dem Verbum שָׁאַל in Hiphil die Bedeutung *leihen* ertheilen, so darf man sich nicht darüber wundern (22). Sie nahmen entweder ohne nähere Prüfung des Sprachgebrauchs und der Ableitung die überlieferte und von so vielen älteren Gelehrten für richtig gehaltene Bedeutung unbedenklich als die wahre an, oder sie liefsen sich durch andere Motive bei Angabe der Bedeutung leiten. Manchen mochte bei ihrer Ansicht über die mosaischen Bücher die Bedeutung *leihen* willkommener sein, als die Bezeichnung *schenken*. Dafs ins-

(22) Der Abt Jos. Bern. Bened. Venusi : der *Pentateuch oder die fünf Bücher Moses*, Prag 1820, hat שָׁאַל in Kal : *zu leihen verlangen* 2 Mos. 3, 22; 11, 2; 12, 35 übersetzt, und in Hiphil : *leihen* 2 Mos. 12, 36. Dafs die Aegypter ihre Kostbarkeiten den Israeliten *geliehen* haben (2 Mos. 12, 35. 36), und dafs sie die ihnen nutzbaren israelitischen Fröhner mit jenem Festzug nicht ganz von sich haben entlassen wollen, nimmt auch Dr. J. G. Stickel, Professor zu Jena, in seiner kritischen Untersuchung : »Der Israeliten Auszug aus Aegypten bis zum rothen Meere« in den theolog. Studien und Kritiken, Jahrgang 1850, zweites Heft, S. 328—398 an. Siehe S. 388 ff.

besondere diejenigen, welche an ihrem Glauben über den göttlichen Ursprung der Offenbarung und der Inspiration Schiffbruch gelitten hatten, kein besonderes Interesse dabei gehabt haben, das Anstöfsige und Schwierige der h. Schrift zu beseitigen, bedarf kaum der Bemerkung. In der Bedeutung *leihen* hatte man einen gewissen Haltpunkt für die Meinung, dafs die Bücher des alten Bundes nicht höheren Ursprungs seien. Gewundert hat es uns jedoch, dafs in neuester Zeit auch noch der kenntnifsreiche und der semitischen Dialecte kundige Dr. Dan. Haneberg in seiner *Einleitung in's alte Testament*, Regensburg 1845, die Bedeutung : *leihen* vertheidigt hat. Nachdem derselbe das §. 2, S. 3 bemerkt hat : »Israel hatte lange gedient und schlechten Lohn empfangen, es war billig, dafs es eine Wegzehrung erhielt, und Moses konnte, nachdem er sich durch Zeichen als Gesandter Gottes erwiesen hatte, auch gegen den Willen der Aegypter eine Schadloshaltung der ziehenden Juden (chronologisch richtiger : Israeliten oder Hebräer) veranstalten«, fügt er in der Note hinzu : »Schon bei der Sendung Moses Exod. 3, 22 ist eine solche Selbstentschädigung (?) auch gegen den Willen (?) der Aegypter (נִצַּלְתֶּם) angeordnet; und 12, 35. 36 ist die Ausführung des Befehles mit Ausdrücken berichtet, welche ebenfalls zeigen, dafs die Aegypter die Hebräer nicht zu Eigenthümern der mitgenommenen Geräthe machen wollten (?). Die Aegypter erwarteten (?) eine Rückkehr der Hebräer aus der Wüste. S. Kap. 14, 5«. Auch Dereser, welcher ebenfalls dem Verbum שָׁאַל in Hiphil die Bedeutung *leihen* ertheilt, nimmt an, dafs Pharao und sein Volk geglaubt haben, dafs die Israeliten nach dem Opferfeste zu Ehren ihres Gottes nach Aegypten zurückkehren würden; erst aus der Wendung des Zuges zur rechten Seite soll Pharao erkannt haben, dafs die Israeliten auf der Flucht seien und das Land auf immer zu verlassen beabsichtigten (23). Dafs die Ausdrücke

---

(23) In der Anmerkung zu Ps. 105, 38 behauptet aber Dereser

der Erzählung diese Ansicht nicht bestätigen, haben wir in Betreff des Verbums שָׁאַל schon oben bereits gezeigt, und in Betreff des Verbums נָצַל wird dieses unten gezeigt werden. Dafs dem Könige sowohl als dem Volke die Absicht der Israeliten, aus dem Lande zu ziehen, bekannt war, haben wir ebenfalls oben schon genügend dargethan. Dieses erkennen auch Graf zu Stollberg in der oben angeführten Stelle nebst mehreren Gelehrten an. Wenn wir auch von den Gründen, welche nicht in Zweifel lassen, dafs weder Pharao noch sein Volk eine Rückkehr der Israeliten erwarten konnte, absehen wollten, so wird man es doch nicht aus der angeführten Stelle wahrscheinlich machen können, dafs die Aegypter an eine Rückkehr geglaubt haben. Denn wenn man auch 2 Mos. 14, 5 übersetzt: »Man brachte dem Könige von Aegypten die Nachricht, dafs das Volk *fliehe*«, d. i. die Absicht zu erkennen gebe, dafs es nicht wieder in das Land zurückkehren wolle, so folgt noch nichts weiter, als dieses, dafs einige Aegypter geglaubt zu haben scheinen, die Israeliten würden wieder zurückkehren (24). Dafs diese Meinung auch diejenigen Aegypter, welche mit den Hebräern zusammen wohnten und deren Nachbarn und Freunde waren, getheilt haben, wird mit keinem Worte angedeutet, und ist vielmehr auch schon an und für sich unwahrscheinlich. Da wir oben bereits

---

das Gegentheil, denn er schreibt daselbst: »Die Aegypter freueten sich, dafs ihr Land von den Israeliten geräumt wurde. Denn sie fürchteten noch gröfsere Unfälle, wenn Pharao das Volk des höchsten Gottes länger zurückhalten wollte«. Siehe 2 Mos. 12, 33.

(24) Streng genommen folgt auch dieses nicht einmal aus dem Worte *fliehen*. Da diejenigen, welche auf der Flucht sind, von dem rechten Wege sich abgewendet und auf Ab- und Nebenwegen zu gehen pflegen, um den Verfolgern zu entgehen und um nicht erhascht und ergriffen zu werden, so konnten die Aegypter auch von den Israeliten, welche sich von dem rechten Wege nach der Spitze des arabischen Meerbusens abgewendet hatten und den Fliehenden glichen, den Ausdruck: *fliehen* gebrauchen und sie als Flüchtlinge bezeichnen.

17 *

ausführlich gezeigt haben, dafs es nicht blofs der Wunsch der Aegypter war, die Israeliten möchten bald möglichst das Land verlassen, sondern dafs sie auch die Absicht der Israeliten, das Land auf immer zu verlassen, erkannten, so wollen wir hier das dort Gesagte nicht wiederholen. Die Ursache, warum Pharao die Israeliten mit einem grofsen Kriegsheere verfolgt und sie wieder zurückführen will, liegt nicht in der jetzt erst gewonnenen Ueberzeugung, dafs jene das Land auf immer zu verlassen die Absicht hätten, sondern in der Nachricht über den Weg, welchen sie einschlugen. Pharao mufste erwarten, dafs die Israeliten sich nach der Spitze des arabischen Meerbusens wenden und von da nach Arabien ziehen würden. Da dieses aber nicht geschah und Israel statt links sich rechts wendete, so dafs sie das rothe Meer links hatten, so schlofs Pharao und das Volk daraus, dafs jenes flüchtig umherirre, dafs Moses nicht der Gesandte einer mächtigen und weisen Gottheit sei, in dessen Namen er die Entlassung gefordert hatte. War erst Zweifel an Moses göttlicher Sendung und an der Macht Jehovas, den Israel verehrte, entstanden, so mufste nothwendig bei Pharao der Wunsch erwachen, ein durch seine Sclavenarbeiten ihm so nützliches Volk wieder in das Land zurückzuführen. Die Wunderplagen waren ihm auch jetzt nicht mehr solche, welche eine weise und mächtige Gottheit gewirkt habe. Er befand sich jetzt wieder in demselben Zustande, als nach den früheren Plagen. Dafs diese Auffassung der Sache die richtige sei und die Aenderung der Gesinnung Pharaos in dem Zuge, den die Israeliten nahmen, ihren Grund und ihre Erklärung findet, erhellet deutlich aus den Worten im 2. B. Mos. 14, 2—5, wo es heifst: »Rede (Moses) zu den Israeliten, dafs sie sich wenden und lagern östlich von Pichachiroth zwischen Migdol und zwischen dem Meere, vor Baal Zephon; ihm gegenüber sollen sie sich lagern am Meere. Und Pharao wird von den Israeliten sagen: *sie sind verirrt* (נְבֻכִים) im Lande, die Wüste schliefst sie ein. Und ich will Pharao Muth machen

(Viele : ich will das Herz Pharaos verhärten, verstocken), dafs er euch nachsetze, und ich will mich verherrlichen an Pharao und an seiner ganzen Macht, und die Aegypter sollen erfahren, dafs ich Jehova bin. Als nun dem Könige von Aegypten berichtet ward, dafs das Volk sich abgewendet habe (abgeirrt sei vom rechten Wege), so verwandelte sich (וַיֵּהָפֵךְ) das Herz Pharaos und seiner Diener gegen das Volk (Israel), und sie sprachen : was haben wir gethan, dafs wir Israel entlassen haben aus unserer Dienstbarkeit (כִּי־שִׁלַּחְנוּ אֶת־יִשְׂרָאֵל מֵעָבְדֵנוּ)«. Offenbar wird in diesen Worten der Weg, den Pharao für einen Irrweg hielt, als die Ursache angegeben, warum er an Moses göttlicher Sendung Zweifel bekam und seinen Willen, die Israeliten auf immer aus dem Lande zu entlassen, änderte. Das Verbum בָּרַח ist hiernach *abirren vom rechten Wege*, ohne Führer *flüchtig umherirren*, oder wie Michaelis will : *auf der linken Seite lassen*, nämlich das rothe Meer, oder wie Jahn in der Einleitung ins A. T. Th. I, S. 297 *die linke Seite zuwenden.* In dem vorgelegten Sinne fafst auch Hezel die Sache. Derselbe bemerkt zu 2 Mos. 14, 5 : »Denn dafs die Israeliten Aegypten verlassen und nach Canaan ziehen wollten, konnte Pharao aus allen Umständen leicht erkennen. Aber der sonderbare Marsch, den die Israeliten nahmen, machte den Pharao aufmerksam. Daher er den übereilten Schlufs machte, die Israeliten könnten unmöglich Gott zum Führer haben, dessen ganz besonderer Providenz sie sich rühmten; sie müfsten Betrüger sein.« Eben so Michaelis a. a. O. : »Der Marsch«, bemerkt er zu 2 Mos. 14, 4, »den Moses auf Gottes Befehl that, veranlafste allerdings den König, zu glauben, Moses sei nicht von Gott gesandt, und gab ihm Muth zur Verfolgung der Israeliten. Hätte Pharao aufrichtig Wahrheit gesucht, so würde er diesen Schlufs nicht gemacht, sondern geglaubt haben, eben derjenige, der so aufserordentliche Landplagen über Aegypten verhänget, genau vorhergesagt und auf die Bitte Moses wieder weggenommen, dem die ganze Natur zu Gebote

stand und der auch eigentlich Wunder gethan hatte, würde den Israeliten auch einen Weg durch das Meer zeigen können. Allein die Begierde, ein Volk von drittehalb Millionen nicht aus dem Lande zu verlieren, verdrängte die Wahrheitsliebe : er wollte gern glauben, Moses sei nicht von Gott gesandt, sondern ein Betrüger : und wenn man einmal will, dies oder jenes soll wahr oder nicht wahr sein, so findet man leicht den Beweis dazu. Noch jetzt pflegen Widersacher der geoffenbarten Religion, die gern wollen, dafs sie falsch sein möchte, weil sie ihnen nicht bequem ist, schwache Zweifel, die gegen sie gemacht werden, mit Begierde anzunehmen, und ihnen das Gewicht der Entscheidungsgründe beizulegen«. Gegen die Zulässigkeit der Uebersetzung : *fliehen* von בָּרַח V. 5 bemerkt Michaelis : »Geflohen waren sie ja nicht, sondern öffentlich und mit des Königs Erlaubnifs ausgezogen, wollte man aber auch dies Flucht nennen, so bekam ja Pharao nicht erst Nachricht davon, nachdem die Israeliten drei Tagreisen zurückgelegt, und am arabischen Meerbusen angekommen waren«. Dafs das hebräische Stammwort בָּרַח von der Wurzelsylbe בר, welches gewöhnlich in der Bedeutung *fliehen* von den alttestamentlichen Schriftstellern gebraucht wird, die Bedeutung : *auf die Seite wenden, die linke Seite zuwenden*, haben könne, beweist das Arabische. Die Bedeutung : *sich auf die Seite, sich quer wenden*, bestätiget auch das abgeleitete Nomen בְּרִיחַ *Querholz* zum Verbinden der Bretter, 2 Mos. 26, 26 ff.; 36, 31 ff., *Querbalken* zum Verschliefsen der Thore, *Riegel*, 5 Mos. 3, 5; Neh. 3, 3. Die eigentliche Wurzelbedeutung ist wohl : *brechen, durchbrechen, ausbrechen, durchgehen*, davon *ablenken* vom rechten Wege, *abbiegen, auf die Seite wenden, entweichen, fliehen*. Zur Bestätigung, dafs בָּרַח nicht die Stammbedeutung *fliehen* habe und diese erst eine abgeleitete ist, kann man auch noch den Umstand anführen, dafs Richt. 9, 21 dasselbe mit dem Verbo נוס, welches häufig für *fliehen* vorkommt, verbunden wird. Denn man liest daselbst : וַיָּנָס יוֹתָם וַיִּבְרַח וַיֵּלֶךְ בְּאֵרָה. Daher bemerkt

Jahn in seiner Einleitung in d. A. T. an der angeführten Stelle, wo er zeigt, dafs die Etymologie oft nothwendig sei, ganz richtig: »Die hebräischen Schriftsteller haben hier und da, wie der Zusammenhang und die Umstände beweisen, den Wörtern wirklich die erste, obgleich schon etwas selten gewordene Stammbedeutung untergelegt. So widerspricht 2 Mos. 14, 5 die gewöhnliche Bedeutung des Zeitwortes בָּרַח *fliehen* dem Zuge der Israeliten auf der Ostseite des heroopolitischen Armes des arabischen Meerbusens gegen Süden, wodurch sie sich gerade den Weg zur Flucht abschnitten; die erste Stammbedeutung des Wortes aber, *die linke Seite zuwenden*, wie die Soldaten auf der Flucht dem Feinde die mit dem Schilde bedeckte linke Seite zuwandten, hebt alle Schwierigkeit: die Israeliten hatten dem heroopolitischen Meerarm die linke Seite zugewendet.« Aber auch zugegeben, dafs die Aegypter die Rückkehr der Israeliten nach dem Opferfeste in der Wüste erwartet haben, so kann doch, wie schon oben gezeigt, nicht angenommen werden, dafs diese bei ihrem Auszuge die Absicht gehabt haben, wieder zurückzukehren. Moses hatte ja von Jehova am Berge Horeb den Befehl erhalten, nach Aegypten zu gehen und sein unterdrücktes Volk aus demselben nach Canaan zu führen. Denn im 2. B. Mos. 3, 8 spricht Jehova zu Moses: »Jetzt bin ich herabgekommen, dasselbe (Israel) aus der Hand der Aegypter zu erretten, und herauszuführen aus diesem Lande in ein gutes und geräumiges Land, in ein Land, das von Milch und Honig fliefst; in die Wohnsitze der Canaaniter, Hethiter, Amoriter, Pharesiter, Heviter und Jebusiter.« Dafs Moses diesen göttlichen Beschlufs dem Volke mittheilen sollte, und dafs er denselben auch wirklich bekannt gemacht habe, wird auch ausdrücklich berichtet. Denn im 2. B. Mos. 3, 16—18 heifst es: »Gehe: versammle die Aeltesten Israels und sage ihnen: Jehova, der Gott eurer Väter, ist mir erschienen, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, und hat gesprochen: Ich habe auf euch, und auf das, was euch in

Aegypten geschah, Acht gegeben, und ich habe beschlossen, aus der Drangsal Aegyptens euch heraufzuführen in das Land der Canaaniter, Hethiter, Amoriter, Pharesiter, Heviter und Jebusiter, in ein Land, das von Milch und Honig fliefst. Sie werden dir Gehör geben und du sollst mit den Aeltesten Israels zum Könige von Aegypten gehen, und ihr sollet zu ihm sprechen: Jehova, der Gott der Hebräer, ist uns erschienen. Und nun erlaube uns, dafs wir drei Tagreisen in die Wüste ziehen, und Jehova unserm Gott opfern«. Und über die Erfüllung des göttlichen Befehls heifst es im 2. B. Mos. 4, 29—31: »Moses und Aaron gingen hin und versammelten alle Aeltesten der Söhne Israels. Aaron redete *alle* Worte, welche Jehova zu Moses gesprochen hatte, und er that die Wunderzeichen vor den Augen *des Volkes.* Das Volk glaubte, und da sie hörten, dafs Gott der Söhne Israels sich annehme, und dafs er ihr Elend sehe, neigten sie sich und beteten an«. Zu welchen Worten Dereser richtig bemerkt: »Durch die gesehenen Wunder überzeugt, glaubten die Israeliten an ihre nahe Befreiung, und warfen sich anbetend und dankend vor dem Gotte ihrer Väter auf die Erde«. Wenn es demnach nicht zweifelhaft ist, dafs die Israeliten wufsten, dafs sie auf immer Aegypten verlassen würden, so konnten sie auch nicht die verlangten goldenen und silbernen Geräthe und Kleider von ihren Nachbarn und Freunden *leihweise* und mit der Absicht annehmen, sie wieder nach dem Opferfeste in der Wüste zurückzugeben. Nahmen sie jedoch dieselben *leihweise* an, so konnten sie von Seiten der Aegypter, welche ihnen die verlangten Kostbarkeiten gutmüthig geliehen hatten, nicht dem Vorwurf einer Ueberlistung und Betrügerei entgehen. Eine Entschuldigung würde, wie schon oben bemerkt, die Handlungsweise der Israeliten nur dann verdienen, wenn diejenigen, von welchen sie liehen, ihre Unterdrücker gewesen, und dieselben Vortheil von den Arbeiten derselben gehabt und sich bereichert hätten, was aber in keiner Weise der Fall war. Wir bemerken hier noch, dafs die

Annahme, die Aegypter hätten geglaubt, dafs die Israeliten nach dem Opferfeste wieder ins Land zurückkommen würden, noch keineswegs die Meinung begründet, dafs den Israeliten die bezeichneten Kostbarkeiten geliehen worden seien. Vielmehr liegen in der Erzählung nach unserer obigen Darstellung der Umstände mehrere Gründe, welche es nicht zweifelhaft lassen, dafs die Aegypter die verlangten Kostbarkeiten geschenkt haben.

Nachdem wir im Vorhergehenden, wie wir glauben, jedem Vorurtheilsfreien und Unpartheiischen völlig überzeugend dargethan haben, dafs alle Erklärungsversuche, welche von einem *Leihen* ausgehen (25), mit unauflöslichen Schwierigkeiten zu kämpfen haben, und dafs die Beseitigung derselben nur möglich sei, wenn die Aegypter den Israeliten die verlangten goldenen und silbernen Geräthe und Kleider *geschenkt* haben, wofür auch Sprache und Umstände auf's Bestimmteste sprechen; so bleibt uns noch übrig, einiges zur Erläuterung des Verbums נִצֵּל hinzuzufügen und zu zeigen, dafs diejenigen Interpreten und Gelehrten, welche demselben in Piel die Bedeutung *entwenden* (Luther), *stehlen* ertheilt und daraus eine Beschuldigung einer Unredlichkeit entnommen haben, von der Wahrheit abirren und von einer unbegründeten Deutung bei ihrer Anklage der Israeliten ausgehen. Zum Beweise, dafs die Gegner der Offenbarung mit Unrecht für die Meinung, dafs die Israeliten jene Kost-

---

(25) Loch und Reischl bemerken in ihrem Bibelwerke zu 2 Mos. 12, 36: »Da die Aegypter die Israeliten selbst zur Abreise drängten, so wollten sie die geliehenen Geräthe nicht mehr, sie verzichteten darauf, nur um nicht ferner gestraft zu werden«. Da die Israeliten die silbernen und goldenen Gefäfse und Kleider kurz vor ihrem Auszuge forderten, so liegt in der Aufforderung, bald möglichst das Land zu verlassen, ein Grund für die Annahme, dafs die Aegypter das Geliehene nicht wieder zu erhalten gewünscht haben. Dafs von einem Leihen von Seiten der Aegypter nicht die Rede sein kann, haben wir im Obigen zur Genüge gezeigt, woher auch auf diese Weise die Schwierigkeit, welche in dem Leihen liegt, nicht gehoben werden kann.

barkeiten mit List entwendet und gestohlen haben, נִצֵּל anführen, diene im kurzen Folgendes. Das in Kal ungebräuchliche Verbum נָצַל, welches aufser unseren Stellen 2 Mos. 3, 22 und 12, 36 nur noch im 2. Buche der Chronik Kap. 20, 25 und Ezech. 14, 14 sich findet, und welches sehr viele Interpreten mit *berauben*, *spoliare*, oder *plündern* (Gesenius zu 2 Mos. 3, 22; 12, 36) übersetzen, hat im Piel nur die Bedeutung : Jemand etwas *entziehen*, *abnehmen*, *mitnehmen*, *wegnehmen*, *entreifsen*, es sei mit oder ohne Gewalt, in welcher Bezeichnung auch das arab. نشل in der zweiten, vierten und fünften Conjugation vorkommt, nie aber : mit *Trug* und *List* etwas wegnehmen, entreifsen, entwenden, stehlen. Im 2. Buche der Chronik 20, 25 wird נִצֵּל von der Wegnahme der Beute der Amoriter und Moabiter gebraucht, indem es daselbst von Josaphat und seinem Volke heifst : »Sie kamen, ihre Beute zu rauben (לָבֹז אֶת־שְׁלָלָם), und sie fanden bei ihnen in Menge : Vieh und Leichname und kostbare Geräthe, und sie nahmen sich (so viel) weg, das sie nicht tragen konnten (וַיְנַצְּלוּ לָהֶם לְאֵין מַשָּׂא)«. Offenbar ist hier von einer List und vom Betruge oder Diebstahl gar nicht die Rede. Und Ezech. 14, 14 wird נִצֵּל נֶפֶשׁ von Wegnehmen, Entreifsen oder Erretten aus Lebensgefahr gebraucht: Die Bedeutung *entwenden* und *stehlen* hat hier gar keinen nur irgend passenden Sinn. Zur Bezeichnung des *Stehlens* und *trügerischen* und *listigen Entwendens* gebraucht der Hebräer גָּנַב, wovon גַּנָּב Dieb, und גְּנֵב, und für *betrügen, überlisten* הֵתֵל, כִּחֵשׁ, עָקַב, רִמָּה. Die Bedeutung: mit *List, Trug wegnehmen, entwenden*, ist an unseren Stellen um so weniger statthaft, weil, wie oben aus dem Sprachgebrauche von שָׁאַל in Hiphil und aus anderen Gründen gezeigt worden, die Israeliten die verlangten Kostbarkeiten als eine willige Gabe, Geschenk, erhalten haben. Hingegen: *mitnehmen, wegnehmen* pafst sehr gut zu dem *Schenken* von Seiten der Aegypter (26). Da die Aegypter nach der

(26) Auch andere Interpreten fassen נִצֵּל in dieser Bedeutung. Mol

Erzählung zu der Schenkung der verlangten goldenen und silbernen Geräthe und Kleider durch den geheimen mächtigen Einfluſs Gottes gleichsam gedrängt und gezwungen wurden, so konnten die geschenkten Sachen passend als Beute bezeichnet werden. Dadurch, daſs Gott auf das Herz und den Willen der Aegypter mächtig einwirkte und deren Herz den Israeliten geneigt machte, erscheinen die so lange und hart Bedrängten und Schwachen als Sieger, aber allermeist Gott, der jene zum Schenken geneigt macht und eigentlich das ius talionis übt und seinem Volke für seinen Dienst Genugthuung verschafft. Das: *als Beute davon tragen* hat sonach eine Beziehung zu der Beraubung der Israeliten von Seiten der Aegypter, welche jenen den verdienten Lohn entzogen hatten. Im milderen Sinne ist alles, was man von Jemanden als Geschenk erhält, eine Beraubung. Auch wir sagen, wenn uns unser Freund freiwillig ein Geschenk anbietet: ich will sie nicht der Sache berauben. In diesem Sinne beraubt der Schenkende sich freiwillig dessen, was er giebt. Die Geschenke der Aegypter konnten in diesem Sinne selbst als *Raub* bezeichnet werden, und zwar um so mehr, weil eine höhere Macht wirksam gewesen war und durch seinen geheimen mächtigen Einfluſs jene besiegt und sie gleichsam zum Schenken gezwungen und ihre Kostbarkeiten entrissen hatte. Dem Geber wird die freiwillige Darbringung einer Gabe noch um so leichter, wenn dieselbe selbst zu seinem Vortheile gereicht und er

---

…nhauer hat 2 Mos. 3, 22 *mitnehmen*, 2 Mos. 12, 36 *mit sich nehmen*. Joh. Aug. Dathe (Pentateuchus ex recensione textus Hebraei, edit. tert. Halis 1791) hat וְנִצַּלְתֶּם 2 Mos. 3, 22 *eripiatis* und 2 Mos. 12, 36 וַיְנַצְּלוּ … (rogata) *eis* (Aegyptiis) *oblata sunt*, Braun *spoliabitis Aegyptum* 2 Mos. 3, 22 *ihr werdet aus Aegypten mitnehmen*, und Val. Loch und Wilh. Reischl: »Die heiligen Schriften des alten und neuen Testaments, mit steter Vergleichung des Grundtextes übersetzt und erläutert, Regensburg 1851« *und diese nahmen sie von den Aegyptern mit*, wiedergegeben.

sich dadurch das verlorene Wohlwollen und Liebe wieder erwirbt und eine gröfsere Gabe als das Gegebene erwartet. Der Geber giebt dann in der Hoffnung einer Wiedervergeltung. Hier gilt denn : ich gebe, damit wieder gegeben werde, do ut des. Dafs die Aegypter, welche den Israeliten die verlangten goldenen und silbernen Geräthe und Kleider schenkten, von der Hoffnung belebt sein konnten, es werde ihre Schenkung ihnen einen Vortheil bringen und ihr Verlust reichlich wieder ersetzt werden, erhellet, wie schon oben gesagt worden ist, daraus, dafs sie Jehova in den Wunderplagen als ein mächtiges Wesen, und Israel, Jehovas erstgebornen Sohn, 2 Mos. 4, 22, als seinen Schützling kennen gelernt hatten. An dessen Wohlwollen und Schutz mufste ihnen daher sehr gelegen sein. An eine gewaltsame Beraubung und an eine trügerische List von Seiten Israels kann daher hier gar nicht gedacht werden (27).

Zu den Gelehrten, welche diesen Gegenstand ausführlich erörtert und die Beschuldigung eines durch Israel begangenen Diebstahls und trügerischen Raubes als eine unbegründete zurückgewiesen haben, gehört aufser Lilienthal und Hengstenberg auch Joh. Friedr. Frisch in der Schrift : Observatio sacra, fictum Israelitarum furtum de liberatione Aegyptiorum intelligendum esse demonstrans, ad locos Exod. III, 22 et XII, 36 in Miscellan. Lip.

---

(27) Auch nach Heinr. And. Christ. Hävernick : Vorlesungen über die Theologie des A. T., Erlangen 1848, S. 56 ist es ein exegetisches Mifsverständnifs, wenn man, wie v. Cölln (Bibl. Theologie, Breslau 1836, S. 151) Exod. 3, 20 ff.; 11, 2. 3; 12, 35. 36, die Sünde des Diebstahls auf Gott zurückführen läfst, indem hier nicht von einer Entwendung die Rede sei, sondern von einer Schenkung, wozu sich die Aegypter gewissermafsen genöthigt gesehen hätten durch den Drang der allerdings von Gott herbeigeführten Umstände«. Dafs die Aegypter den Israeliten die silbernen und goldenen Gefäfse etc. *geschenkt* haben, nimmt auch Welte in der Recension der genannten Schrift Hävernick's (Tübinger theol. Quartalschrift, 31. Jahrgang, erstes Quartalheft 1849, S. 133) an.

novis, Vol. V, p. 206 sqq., C. A. Herberger in der Dissertation : *de furto Israelitis ex Aegypto migrantibus frustra impacto,* Francof. 1772 und ein langer Artikel in der *Berliner evangelischen Kirchenzeitung* vom Jahre 1832, Bd. XI, S. 812 ff., worin der Verfasser zu zeigen sucht, dafs die Israeliten von den Aegyptern die goldenen und silbernen Gefäfse und Kleider für ihre Söhne und Töchter verlangt und dafs diese jenen dieselben aus besonderer Gewogenheit geschenkt und sich derselben freiwillig beraubt hätten. Frisch meint, dafs im 2. B. Mos. 3, 22 und 12, 36 von einer *Beraubung* gar nicht die Rede sei, indem an diesen Stellen נִצֵּל, welches in Piel und Hiphil nicht selten die Bedeutung *befreien* habe, *befreien* bezeichne und die Worte וַיְנַצְּלוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת־מִצְרָיִם *und es befreien die Söhne Israels die Aegypter* durch den Auszug von weiteren Plagen, übersetzt werden müfsten. Allein diese Uebersetzung pafst nicht zu den vorhergehenden Worten und ist willkürlich und gezwungen.

III.

Kritische Würdigung

der

verschiedenen Erklärungen

von

1 Sam. (1 Kön.) 13, 1. 2.

§. 1.

Unter den Stellen der heiligen Schrift, welche eine nicht geringe Schwierigkeit enthalten und den Scharfsinn der Interpreten im besonderen Grade in Anspruch genommen haben, nimmt die Stelle 1 Sam. 13, 1. 2 einen nicht unwichtigen Platz ein. Man findet bei sehr vielen Erklärern, besonders den neueren, das offene Geständnifs, dafs man den Worten, so wie sie uns im hebräischen Texte überliefert worden sind, kaum einen passenden und annehmbaren Sinn geben könne (1). Wie es gewöhnlich bei schwierigen Stellen der Fall ist, dafs die Interpreten bei Erklärung derselben sehr von einander abweichen, so auch bei der angeführten. Im Allgemeinen kann man die Interpreten in zwei Theile theilen, von welchen der eine den Text der Stelle für richtig und fehlerfrei hält, der andere darin einen alten Abschreibefehler annimmt oder eine ursprüngliche Lücke findet, die der Verfasser oder Sammler auszufüllen vergessen habe. Die gröfste Verschiedenheit bei der Erklärung unserer Stelle findet sich aber bei denjenigen Inter-

---

(1) Calmet bemerkt zu dieser Stelle in seinem Commentar: »Locus vero est inter obscura totius scripturae obscurissimus; uti ex varietate interpretationum, quibus lucem illi affundere conati sunt scriptores, apertissimo argumento probatur«.

preten, welche den hebräischen Text für richtig und ursprünglich halten. Um nun über die Zulässigkeit oder Verwerflichkeit der verschiedenen Erklärungen mit Sicherheit entscheiden zu können, so wollen wir dieselben mit den dafür angeführten Gründen vorlegen und sie mit Rücksicht auf den jetzigen hebräischen Text und auf dasjenige, was bei der Würdigung derselben von Wichtigkeit ist, beurtheilen. Sollten wir bei der Beurtheilung der Erklärungen derjenigen Interpreten, welche den jetzigen Text für richtig halten, nun auch zu dem Resultate gelangen, dafs keine einzige derselben zulässig sei, dafs selbst der Grundtext keine annehmbare Erklärung gebe und daher darin ein Fehler oder eine Lücke anzunehmen sei, so darf uns dieses nicht auffallend erscheinen, da es auch mehrere andere Stellen im A. T. giebt, worin schon in alter Zeit Abschreibefehler entstanden sind. Insbesondere gehören hierher mehrere Stellen, die unrichtige Zahlangaben enthalten. Da unsere Stelle eine passende Gelegenheit darbietet, unsere Ansicht von 1 Sam. 13, 1. 2 durch andere Stellen, worin sich ähnliche Schwierigkeiten in den Zahlangaben finden, zu erläutern und zu begründen, so haben wir mehrere derselben angeführt und die Ursachen der Schwierigkeiten und Widersprüche angegeben und dieselben zum Theile zu lösen gesucht.

---

§. 2.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen wenden wir uns zu unserer Stelle selbst. Bevor wir aber die verschiedenen Erklärungen derselben anführen und beurtheilen, wollen wir den hebräischen Text mit einer deutschen Uebersetzung derselben und die ältesten Uebersetzungen zuerst anführen. Der hebräische Text beider Verse lautet: בן־שנה שאול במלכו
ושתי שנים מלך על־ישראל׃ ויבחר־לו שאול שלשת אלפים
מישראל ויהיו עם־שאול אלפים במכמש ובהר בית־אל ואלף
היו עם־יונתן בגבעת בנימן ויתר העם שלח איש לאהליו׃
„Saul war ein Jahr alt (eigentl. Saul war der Sohn eines

Jahres), als er König wurde und nachdem er zwei Jahre über Israel regiert hatte, erwählte sich Saul 3000 Mann aus Israel; und 2000 waren bei Saul zu Michmas und auf dem Gebirge Bethel, und 1000 Mann bei Jonathan zu Gibea in Benjamin; und das übrige Volk liefs er gehen, jeden zu seinem Zelte«. Dafs den alten Uebersetzern aus dem Hebräischen schon der jetzige Text vorgelegen habe, zeigen die Uebersetzungen unserer beiden Verse. Nur in der alexandrinischen Handschrift fehlt der erste Vers, indem das 13. Kap. wie in der edit. Romana und Aldina mit dem zweiten Verse anfängt: »*Καὶ ἐκλέγεται ἑαυτῷ Σαοὺλ τρεῖς χιλιάδας ἀνδρῶν ἐκ τῶν ἀνδρῶν Ἰσραήλ· καὶ ἦσαν μετὰ Σαοὺλ δισχίλιοι οἱ ἐν Μαχμὰς, καὶ ἐν τῷ ὄρει Βαιθήλ, καὶ χίλιοι ἦσαν μετὰ Ἰωνάθαν ἐν Γαβαὰ τοῦ Βενιαμίν καὶ τὸ κατάλοιπον τοῦ λαοῦ ἐξαπέστειλεν ἕκαστον εἰς τὸ σκήνωμα αὐτοῦ.*« Bei Symmachus, Theodoret in der Quaest. XXVI in lib. I Regum (2) und in der edit. Regia et complutens. wird aber der erste Vers angetroffen und er lautet: *υἱὸς ὢν ἐνιαυσιαῖος Σαοὺλ ἐν τῷ βασιλεύειν αὐτόν καὶ δύο ἔτη ἐπὶ Ἰσραὴλ ἐβασίλευσεν.* Der *syrische* Uebersetzer in der Peschito hat den hebräischen Text wörtlich übersetzt und selbst die hebräische Ausdrucksweise: »*Und Saul ward er Sohn eines Jahres*« beibehalten; denn er übersetzt:

ܘܟܕ ܫܐܘܠ ܒܪ ܫܢܬܐ ܘܬܪܬܝܢ ܫܢܝܢ ܐܡܠܟ ܒܡܠܟܘܬܗ ܥܠ ܐܝܣܪܝܠ

Es ist daher die Behauptung von Dereser in der Anmerkung zu dieser Stelle, dafs der Syrer: »*Da* Saul ein *oder* zwei Jahre über Israel regiert habe«, übersetzt habe, unrichtig. Die Ursache lag wohl darin, dafs Dereser sich nur die beigefügte lateinische Uebersetzung ansah, worin es heifst: Cum autem anno uno vel duobus regnasset Saul in regno suo super Israelem. Der h. Hieronymus giebt beide

---

(2) Da Theodoret der Erklärung des ersten Verses die Worte: *Ὁ Σύμμαχος οὕτως ἐξέδωκε* voranschickt, so erhellt hieraus, dafs er den [illegible] Vers nicht in der alexandrinischen Uebersetzung gefunden habe.

Verse ebenfalls treu wieder: »Filius unius anni erat Saul cum regnare coepisset, duobus autem annis regnavit super Israel. Et elegit sibi Saul tria millia de Israel; et erant cum Saul duo millia in Machmas et in monte Bethel; mille autem cum Jonatha in Gabaa Benjamin; porro caeterum populum remisit unumquemque in tabernacula sua«. Der chaldäische Paraphrast Jonathan hat den ersten Vers erklärend wiedergegeben, denn er übersetzt die beiden Verse: כבר שנא דלית ביה חובין כן שאול כד מלך ותרתין שנין מלך על ישראל : ובחר ליה שאול תלתא אלפין מישראל והוו עם שאול תרין אלפין במכמש ובטור ביתאל ואלפא הוו עים יונתן בגבעתא דבית בנימין ושאר עמא שלח גבר לקרווהי : »Saul war unschuldig wie der Sohn eines Jahres (wörtlich: Wie der Sohn eines Jahres, worin noch keine Schulden sind, so war Saul, d. h. er war unschuldig, wie ein einjähriges Kind), als er König wurde, und er regierte zwei Jahre über Israel. Und Saul wählte sich 3000 Mann aus Israel und es waren bei Saul 2000 Mann zu Michmas und auf dem Gebirge Bethel, und 1000 waren bei Jonathan zu Giboa des Hauses Benjamin, und das übrige Volk entliefs er, jeden zu seinen Städten«. Die arabische Uebersetzung in der Londoner Polyglotte, welche aus der syrischen Peschito geflossen ist, giebt die beiden Verse so wieder: فلما ملك شاوول سنة وسنتين وثلاثا في ملكه على بني إسرائيل انتخب شاوول من بني إسرائيل ثلاثة ألف رجل وصير معه ألفين في مخمس وجبل بيت آل وألفا مع يوناثان ابنه في رامة بنيامين وسرح بقية الشعب كل إنسان إلى منزله ☆ »Als Saul ein Jahr und zwei und drei (Jahre) seiner königlichen Regierung über Israel regiert hatte, wählte Saul aus Israel 3000 Mann und machte, dass 2000 bei ihm zu Michmas und auf dem Gebirge Bethel waren, 1000 aber bei Jonathan seinem Sohne auf dem Hügel Benjamins, und das übrige Volk entliefs er, jeden

zu seinem Hause«. Die Ursache, warum der arabische Uebersetzer die ersten Worte des ersten Verses erklärend übersetzt hat, lag ohne Zweifel in der Meinung, dafs darin nicht von Sauls Lebensalter, sondern von seiner Regierungszeit die Rede sei. Denn das Saul im ersten Jahre seines Lebens nicht zum Könige gesalbt worden sei, war ihm aufser Zweifel und es wird auch ausdrücklich berichtet, dafs derselbe zur Zeit der Salbung schon in aller Manneskraft sich befand. Die Auslassung des ersten Verses in der alexandrinischen Uebersetzung hat höchst wahrscheinlich darin ihren Grund, dafs der Uebersetzer in dem Wortsinne des hebräischen Textes eine unauflösliche Schwierigkeit fand. Der alexandrinische Uebersetzer hat auch sonst, insbesondere in dem Buche Job, mehrere Verse wegen ihrer Schwierigkeit und Undeutlichkeit nicht übersetzt.

---

§. 3.

Nachdem wir den hebräischen Text und die alten Uebersetzungen mitgetheilt und daraus erkannt haben, dafs schon die alten Uebersetzer den jetzigen Text vor Augen gehabt haben, wollen wir zu den verschiedenen Erklärungen übergehen und dieselben nach ihrer Zulässigkeit oder Verwerflichkeit kritisch würdigen. Um aber über die Richtigkeit oder Falschheit derselben mit Sicherheit entscheiden zu können, müssen wir uns erst mit dem Wortsinn des jetzigen Textes genau bekannt machen. Wir wollen daher zuerst zeigen, welchen Sinn der Text nach dem hebräischen Sprachgebrauche habe. Da sich bei Angabe des Wortsinnes des hebräischen Textes ergeben wird, dafs derselbe keinen passenden und annehmbaren Sinn enthalte, so könnten wir sogleich die Frage zu beantworten suchen, ob vielleicht die sich darbietende Schwierigkeit durch die Annahme eines alten Abschreibefehlers oder einer Auslassung sich lösen lasse und den Worten ein passender Sinn gegeben

werden könne. Weil sich jedoch bei der Beurtheilung der verschiedenen Erklärungen ergeben wird, dafs dieselben, wenn sie von der Annahme der Richtigkeit des jetzigen Textes ausgehen, unzulässig sind und keinen passenden Sinn geben, so behandeln wir diesen Punkt zuletzt. Denn wir erhalten so durch die Nachweisung der Verwerflichkeit der verschiedenen Erklärungen einen nicht unwichtigen Grund, im hebräischen Texte eine Lücke oder Auslassung anzunehmen. Wir geben daher 1) den Sinn an, welchen der jetzige hebräische Text hat, lassen dann 2) die verschiedenen Erklärungen mit einer kritischen Würdigung derselben folgen und suchen hierauf 3) nachzuweisen, was sich ursprünglich im hebräischen Texte gefunden habe und ausgefallen sei oder, was vom Verfasser später auszufüllen unterlassen wurde.

---

§. 4.

Ueber den Wortsinn des hebräischen Textes.

Was zuerst die Worte : בֶּן־שָׁנָה שָׁאוּל בְּמָלְכוֹ betrifft, so unterliegt es keinem Zweifel, dafs dieselben nach unserer Ausdrucksweise : »*Saul war ein Jahr alt, als er König wurde*«, oder : »*als er anfing zu regieren*«, übersetzt werden müssen. Das בֶּן *Sohn* mit dem Genitiv der Zeit, das Alter oder die Zeit, welche eine Person bereits gelebt hat, bezeichnet, kann durch zahlreiche Stellen erwiesen werden. So heifst es ganz übereinstimmend mit unserer Stelle 2 Sam. 2, 10 von Isboseth : בֶּן־אַרְבָּעִים שָׁנָה אִישׁ־בֹּשֶׁת בֶּן־שָׁאוּל בְּמָלְכוֹ עַל־יִשְׂרָאֵל . . . . *Isboseth, der Sohn Sauls, war 40 Jahre alt, als er König über Israel wurde*; 2 Sam. 5, 4 von David : בֶּן־שְׁלֹשִׁים שָׁנָה דָּוִד בְּמָלְכוֹ אַרְבָּעִים שָׁנָה מָלָךְ : *David war 30 Jahre alt, als er König wurde, und regierte 40 Jahre*; 2 Kön. 8, 26 von Achasja : בֶּן־עֶשְׂרִים וּשְׁתַּיִם שָׁנָה אֲחַזְיָהוּ בְמָלְכוֹ וְשָׁנָה אַחַת מָלַךְ בִּירוּשָׁלִָם 22 *Jahre war Achasja alt, als er König*

wurde, und ein Jahr regierte er zu Jerusalem; und 2 Chron. 22, 2 von demselben: בֶּן־אַרְבָּעִים וּשְׁתַּיִם שָׁנָה אֲחַזְיָהוּ בְמָלְכוֹ *Achasja war 42 Jahre alt, als er König wurde,* oder: *als er anfing zu regieren.* Und 1 Mos. 5, 32 heifst es von Noah: »Noah war 500 Jahre alt (נֹחַ בֶּן־חֲמֵשׁ מֵאוֹת שָׁנָה), da zeugte er Sem, Cham und Japhet;« 7, 6: »Noah war 600 Jahre alt (נֹחַ בֶּן־שֵׁשׁ מֵאוֹת שָׁנָה), da die Wasserfluth über die Erde kam;« 17, 1: »Und Abram war 99 Jahre alt (וַיְהִי אַבְרָם בֶּן־תִּשְׁעִים שָׁנָה וְתֵשַׁע שָׁנִים), da erschien ihm Jehova«. Vgl. 1 Mos. 11, 10. 32; 16, 16; 17, 24; 21, 5; 25, 20. 26; 26, 34; 37, 2; 41, 46; 2 Mos. 7, 7; 12, 2; 30, 14; 3 Mos. 27, 3. 5; 4 Mos. 1, 3. 18. 22; 4, 3. 23. 30. 35; 8, 25; 26, 2. 4; 5 Mos. 34, 7; Jos. 14, 7. 10; 1 Sam. 4, 15; 2 Sam. 2, 10; 5, 4; 19, 33. 36; 1 Kön. 14, 21; 22, 42 u. and. Auch bezeichnen die Syrer und Araber auf diese Weise das Alter. So heifst es bei Burhebräus S. 231: ܒܪ ܚܡܫ ܫܢܝܢ *fünf Jahre alt,* eigentl. ein Sohn von 5 Jahren, und bei Ibn Doreid 231: اِبْنُ خَمْسَ عَشْرَةَ *ein Sohn von 15 Jahren;* بِنْتُ ثَمَانِينَ, *eine Tochter von 80 Jahren,* d. i. 80 Jahre alt.

Diese Ausdrucksweise kommt auch bei Angabe des Alters von Thieren und Sachen vor. So heifst es 2 Mos. 12, 5; 3 Mos. 23, 12 von einem einjährigen Lamme: בֶּן־שָׁנָה *ein Sohn eines Jahres,* und bei Jon. 4, 10 von dem Wunderbaume (ricinus), der in einer Nacht entstand und verschwand: שֶׁבִּן־לַיְלָה הָיָה וּבִן־לַיְלָה אָבָד, *welcher war ein Sohn einer Nacht und als Sohn einer Nacht zu Grunde ging.* Nach dem nachgewiesenen hebr. Sprachgebrauche wird also an unserer Stelle gesagt, dafs Saul ein Jahr alt gewesen sei, als er von Samuel zum Könige gesalbt wurde. Dafs der h. Schriftsteller dieses nicht hat schreiben können und wollen, braucht wohl kaum bemerkt zu werden. Dafs Saul schon in einem männlichen Alter stand, als er von Samuel zum Könige über Israel gesalbt wurde, wird 1 Sam. Kap. 9 und 10 ausdrücklich berichtet. Die Schwierigkeit, welche

der einfache Wortsinn darbietet, haben auch alle Interpreten, welche sich mit der Erklärung unserer Stelle beschäftigt haben, anerkannt, sich überzeugt haltend, dafs der h. Schriftsteller nach demselben etwas Unsinniges sagen würde. Wie dieselben diese Schwierigkeit zu lösen gesucht haben, werden wir unten bei Anführung ihrer Erklärungen angeben.

---

§. 5.

Wie der erstere Theil des Verses eine Schwierigkeit enthält, so ist dieses auch bei dem zweiten Theile desselben der Fall. Denn nach demselben hat Saul, nachdem er zwei Jahre regiert hatte, seinen Sohn Jonathan als Anführer über eine Abtheilung Truppen von 1000 Mann gesetzt. Dieses kann aber nicht geschehen sein. Denn wenn Jonathan schon im dritten Jahre der Regierung seines Vaters den Befehl über eine Abtheilung Truppen erhalten hat, so mufs derselbe, als er zum Könige gesalbt wurde, schon an 40 Jahre alt gewesen sein und noch in seinem 80. Jahre Krieg gegen die Philister geführt haben. Dieses Alter ist gewifs zu hoch, da Saul zur Zeit des Krieges gegen die Philister, in welchem er nach Verlust der Schlacht seinem Leben ein Ende machte, noch als ein rüstiger Mann erscheint, was er in diesem Alter bei seinem mehrjährigen traurigen Seelenzustande nicht mehr sein konnte. Dafs dieses Alter zur Zeit seines Todes angenommen werden mufs, geht aus folgender Berechnung hervor. Zur Zeit, als Jonathan den Befehl über eine Abtheilung Truppen erhielt, mufste er wenigstens 20 Jahre alt sein, weil die Israeliten nach 4 Mos. 1, 3. 45 erst nach vollendetem 20. Jahre dienstpflichtig wurden. Um aber eine Abtheilung Truppen mit dem erforderlichen Geschick anführen zu können, dazu gehört eine längere Uebung im Kriegsdienste, wozu wenigstens eine Zeit von 1—2 Jahren angenommen werden mufs. Es würde hiernach Jonathan zur Zeit, als

er die Anführung einer Abtheilung Truppen erhielt, schon 21—22 Jahre alt gewesen sein. Nehmen wir hinzu die 20 Jahre des Lebens Sauls, da derselbe den Jonathan schwerlich früher gezeugt hat, so erhalten wir zur Zeit der Salbung ein Alter von etwa 40 Jahren. — Es unterliegt demnach keinem Zweifel, dafs Saul seinem Sohn Jonathan nicht im dritten Jahre nach seiner Salbung zum Könige über Israel die Anführung eines Truppencorps anvertraut haben kann. Es mufs sonach die Zahl *zwei* ebenfalls eine unrichtige Angabe enthalten und eine gröfsere Zahl dafür angenommen werden. Welche diese sei, wird unten wenigstens muthmafslich bestimmt werden. Die vorliegende Schwierigkeit liefse sich bei Annahme der Richtigkeit der Zahl dadurch heben, dafs die zwei Jahre der Regierung Sauls nicht als eine Zeitbestimmung, nach welcher Jonathan Heerführer wurde, sondern als eine Angabe der ganzen Regierungszeit desselben genommen werden. Bei dieser Annahme würden die Worte : עַל־יִשְׂרָאֵל שְׁתֵּי שָׁנִים מָלַךְ nicht mit dem folgenden Verse zu verbinden sein, sondern nur angeben, wie lange Saul regiert hat. Allein dieses würde dann in Widerspruch mit der Dauer der Regierung Sauls stehen, der nicht blofs zwei Jahre, sondern nach Apostelg. 13, 21, Flavius Josephus im sechsten Buche der jüdischen Alterthümer Kap. 14, §. 9, dem h. Hieronymus Quaest. Hebraic. in libros Regum Tom. III, p. 156 ed. Francof. ad Moenum 1684 und dem h. Augustinus de civitate dei lib. 18, cap. 20 (3) 40 Jahre regiert hat. Dafs die Regierungszeit Sauls nicht auf zwei Jahre beschränkt werden kann, zeigt auch deutlich die Erzählung von dessen Thaten und Leben. Mehreres hierüber unten. Es mufs demnach angenommen werden, dafs der erste Vers mit dem zweiten in enger Verbindung steht und die Worte :

(3) „Reprobato autem Saule, ne quisquam ex eius stirpe regnaret, eoque defuncto, David successit in regnum post annos a Saulis imperio XL«.

וּשְׁתֵּי שָׁנִים מָלַךְ עַל־יִשְׂרָאֵל׃ וַיִּבְחַר־לוֹ שָׁאוּל שְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים מִיִּשְׂרָאֵל .... zu übersetzen sind: *Und nachdem er* (Saul) *zwei Jahre über Israel regiert hatte, erwählte sich Saul 3000 Mann aus Israel.* Von diesen waren nach dem Folgenden 1000 bei Jonathan zu Gibea in Benjamin. Dafs der erste Vers mit dem zweiten in enger Verbindung steht, beweist auch das ו, womit der zweite Vers anfängt. Ueber die Worte des zweiten Verses, welcher angiebt, ein wie grofses Heer Saul zum Kriege gegen die Philister gesammelt und wo er dasselbe in zwei Abtheilungen aufgestellt habe, fügen wir, da sie deutlich sind und keine weitere Schwierigkeit enthalten, nichts mehr hinzu. Wir bemerken nur, dafs es ungewifs ist, ob er die 3000 Mann bei einer Volksversammlung auserwählt habe. In der Volksversammlung zu Gilgal, wo Saul von Neuem als König anerkannt wurde, kann es aber nicht geschehen sein, weil diese Wiedererneuerung der Anerkennung (1 Sam. 11, 15) sogleich nach dem Siege über die Ammoniter und vor dem Kriege mit den Philistern (1 Sam. 13) stattfand. Nachdem wir dieses vorausgeschickt haben, gehen wir zu den verschiedenen Erklärungen unserer Stelle über.

---

§. 6.

1. Die älteste Erklärung, wodurch man die Schwierigkeit unserer Stelle zu lösen gesucht hat, besteht in der Annahme, dafs der erste Vers von Sauls Unschuld zur Zeit, als er von Samuel zum Könige über Israel gesalbt wurde, handele. Saul soll nämlich zur Zeit, als er König wurde, so unschuldig und tadellos wie ein Kind von einem Jahre gewesen sein. Man übersetzt: »Saul war wie ein unschuldiges Jahrkind, als er König wurde«. Diese Auffassung des Sinnes finden wir, wie wir oben angegeben haben, schon bei dem chaldäischen Paraphrasten Jonathan. Dieser Erklärung haben der Talmud, mehrere Väter und viele ältere

und neuere Interpreten ihre Beistimmung gegeben. Unter den Kirchenvätern gehören hierher Theodoret, der heil. Hieronymus, der h. Augustinus l. 7 Locutionum in Judices, der h. Gregorius, Petrus Damianus, Eucherius, dem ein Commentar über die Genesis, die Bücher Samuels und der Könige zugeschrieben wird. Theodoret antwortet quaest. 26, in lib. I Regum auf die Frage : *Πῶς νοητέον τὸ, υἱὸς ἐνιαυτοῦ Σαοὺλ ἐν τῷ βασιλεύειν αὐτόν;* mit den Worten : *Δηλοῖ δὲ τοῦτο τὴν ἁπλότητα τῆς ψυχῆς ἣν εἶχεν ὁ Σαοὺλ, ἡνίκα τῆς βασιλείας τὴν χειροτονίαν ἐδέξατο· ταύτῃ δὲ οὐκ ἐπὶ πλεῖστον ἐχρήσατο. Ὅθεν ὁ ἱστοριογράφος ἐπήγαγε· καὶ δύο ἔτη ἐπὶ Ἰσραὴλ ἐβασίλευσεν· ἀντὶ τοῦ, μετὰ τῆς ἁπλότητος ταύτης δύο ἔτη ἐβασίλευσεν· εἶτα εἰς πονηρίαν ἀποκλίνας, τῆς θείας χάριτος ἐγυμνώθη. Ὅθεν ὁ λοιπὸς χρόνος, ὃν βασιλεύων διετέλεσε, τῇ τοῦ Σαμουὴλ δημαγωγίᾳ λελόγισται.* Die Behauptung, dafs Saul nur die ersten beiden Jahre seiner Regierung seine Unschuld und Unversehrtheit bewahrt habe, kann durch keine Gründe auch nur wahrscheinlich gemacht werden. Noch weniger zulässig ist die Behauptung Theodoret's, dafs die übrige Zeit, während welcher Saul nach dem Verluste seiner Unschuld und nach der Verwerfung durch Samuel regiert hat, der Volksleitung des letzteren zugeschrieben werde. Dafs die letzten Regierungsjahre Sauls nicht dem Samuel zugeschrieben werden können, geht deutlich daraus hervor, dafs Samuel einige Zeit vor Sauls traurigem Lebensende gestorben war. Denn nach 1 Sam. 18, 7 ff. wollte ja Saul, der sehr in Schrecken gerathen war über den Ausgang der bevorstehenden Schlacht mit den Philistern, durch eine Todtenbeschwörerin zu Endor den gestorbenen Samuel befragen lassen. Hieronymus schreibt a. a. O. über den ersten Vers : »Non de Isboseth filio Saul, sed de eodem Saule dictum est hoc. Sic enim erat innocens, quando regnare coepit, sicut filius est unius anni, et in eadem innocentia duobus regnasse annis dicitur«. Damianus lib. 2, cap. 20 : »Sic erat innocens, tamquam puer

unius anni, cum regnare coepit; et duobus annis in ejusdem innocentiae simplicitate permansit: sed qui tunc erat ex humilitate filius, postmodum per superbiam factus est servus«. Diesen Vätern sind gefolgt Beda (4), Rupertus, Abt des um das Jahr 1012 von dem im Jahre 1022 gestorbenen Erzbischof Heribert bei Cöln gestifteten Klosters Tuitium (Deuz), der fast das ganze alte und neue Testament erläuterte und 1153 starb; Procopius aus Gaza, von dem wir einen Commentar über Jesaia und Scholien in die beiden Bücher Samuels, die beiden Bücher der Könige und die beiden Bücher der Chronik haben und der um das Jahr 520 blühete; Hugo *de s. charo* aus Vienne, der 1260 als Cardinal zu Lyon starb; Nicolaus von Lyra, einem Flecken im Bisthum Evreux, der Postillae perpetuae sive commentaria brevia in universa biblia verfaſst hat und 1341 starb; Alphonsus Tostatus aus Madrigal in Spanien, der als Bischof von Avila 1459 starb und oft unter dem Namen Abulensis angeführt wird (5); Dionysius, mit dem Zunamen von Leewis aus Rickel im Bisthum Lüttich, der commentarii in universos s. scripturae libros verfaſst hat und 1471 starb; Thomas de Vio, gewöhnlich Cajetanus genannt, der fast die ganze h. Schrift erklärt hat und 1634 als Cardinal starb; ferner Delrio, Emanuel Sa, Mendoza, Tornielli, Salianus, Sanctius, Menochius und viele Andere. Zur Begründung dieser Erklärung

---

(4) welcher bemerkt: »Postquam electus est Saul, et oleo sancte perunctus in Regem, toto anno primo humilis et privato similis mansit, nec regio habitu indui caeteraque regni insignia curavit«. So auch Genebrard in chronolog.

(5) Nach Tostatus ist der Sinn: »Quando (Saul) sumptus est in regem erat unius anni, id est ita innocens, et bonus sicut puer unius anni, in quo non est macula, et propter bonitatem istam sumptus est in regem, sic patet 1 Sam. 9 s. erat ei filius vocabulo Saul electus, et bonus, et non erat vir de filiis Israel melior illo, ponitur autem hic ista laus Saul in bonitate, quia immediate agitur de peccato, et abbreviatur vita ejus ut cognoscatur, quod bonitas humana valde mirabilis est«.

werden folgende Gründe angeführt: 1. Es soll nicht selten vorkommen, dafs die Schriftsteller des alten Testaments die Vergleichungspartikel כ, *wie*, quasi, auslassen und dieses soll auch an unserer Stelle der Fall sein. So werden angeführt Ps. 11, 1, wo es heifst: »Bei Jehova such' ich Schutz! — Wie sagt ihr zu meiner Seele: — »Flieht zu eurem Berge, Vögel!« Man pflegt hier vor צִפּוֹר *Vogel*, collect. *Vögel* (1 Mos. 7, 14; 15, 10) כ *wie*, zu suppliren und *wie ein Vogel* zu übersetzen. Das letzte Versglied ist eine sprüchwörtliche Redensart, wodurch man wie von Jägern bedrohte Vögel, so in dringender Gefahr stehende Menschen ermahnt, sich durch eilige Flucht zu retten. Solche Redensarten finden sich auch Ps. 4, 8; 18. 5. 6; 19, 6; 32, 9. Die Ergänzung der Vergleichungspartikel כ ist daher hier unnöthig. Ferner werden Ps. 12, 7; 73, 22; 1 Mos. 49, 9 angeführt. In der ersten Stelle heifst es: »Jehovas Reden sind ganz reine Reden, — Geläutert Silber (viele, wie Silber), in dem Tiegel von Erde, — Geschmolzen siebenmal;« in der zweiten: »So bin ein Narr ich, unverständig, — *wie* Thiere (בְּהֵמוֹת) bin ich dann vor dir«; in der dritten: »Ein junger Löwe ist Juda«, für: »wie ein junger Löwe ist Juda«. Vgl. 1 Mos. 49, 14. 21. 27 u. A. Es läfst sich nach diesen und anderen Stellen allerdings nicht läugnen, dafs die alttestamentlichen Schriftsteller bisweilen die Vergleichungspartikel ausgelassen haben; aber hieraus folgt noch keineswegs, dafs auch an unserer Stelle die Partikel כ, *wie*, zu suppliren sei. Vielmehr steht dieser Annahme mehreres entgegen. Ein Hauptgrund, welcher nicht gestattet, die Worte des Grundtextes in dem angegebenen Sinne zu nehmen und כ vor בֵּן zu suppliren, liegt darin, dafs die Schriftsteller des alten Testaments zur Bezeichnung der *Unschuld* nirgends diese Ausdrucksweise gebrauchen und dieselbe durch צַדִּיק, יָשָׁר, תָּם, נָקִי ausdrücken. Hätte der Verfasser die Unschuld und Rechtschaffenheit Sauls an unserer Stelle angeben wollen, so hätte er eines von diesen Worten gebrauchen, oder doch

wenigstens, da בֶּן־שָׁנָה, von Menschen gebraucht, stets das Lebensalter bezeichnet, das zum Verständnifs so nothwendige כ nicht auslassen dürfen. Hierzu kommt, dafs die Vergleichungspartikel כ in der Prosa gesetzt und nur in der Poesie bisweilen ausgelassen wird. Gegen die Erklärung der Worte: »Saul war der Sohn eines Jahres«, von der Unschuld spricht auch noch der Umstand, dafs die Worte: »Als Saul zwei Jahre regiert hatte«, im Wortsinne genommen werden müssen. Schwerlich wird Jemand es zuläsig finden, in demselben Verse einen tropologischen und eigentlichen Sinn anzunehmen. Denn sprechen die ersten Worte von der Unschuld, so müssen sie tropologisch genommen werden. Dafs dieses höchst wahrscheinlich sei, erkennt auch Cornelius a Lapide an, der über diese Erklärung in seinem Commentar zu dieser Stelle schreibt: »Hic sensus communis est et commodus; sed tropologicus potius videtur, quam literalis. Nam sicut duo anni, quibus dicitur regnasse Saul, simpliciter pro annis proprie dictis accipiendi sunt; sic et unus ille annus, de quo immediate ante dicitur: Filius unius anni erat Saul« (6). Dafs der hebräische Text nicht von der Unschuld Sauls erklärt werden könne, haben auch viele neuere Interpreten anerkannt und angenommen, dafs hier vom Lebensalter Sauls die Rede sei und nur die Angabe des Jahres fehle, in welchem er von Samuel zum König über Israel gesalbt worden sei. Ueber die Zahl aber, welche nach בֶּן Sohn ausgefallen oder schon anfäng-

---

(6) Und Calmet schreibt in seinem Commentar zu 1 Sam. 13, 1 über diese Erklärung: »Haec vero expositio moralis est potius quam literalis, adeoque neque haec nodum solvit; non enim datur, quomodo literae ferentis, Saulem unius anni puerum Regnum iniisse, cui biennio tantum praefuerit, veritas constet; sensu allegorico prior est sensus literalis. Modestiam et innocentiam Saulis phrasis causam esse, qui reputaverit, ille aliquo sacrum Historicum pro Lectorum capacitate loquentem non inducet, cum ex plana et naturali historiae narratione statim dein ad figuratam et metaphoricam dicendi phrasim transferat«.

lich ausgelassen worden ist, sind die Interpreten uneinig. Welche Zahl nun etwa zu suppliren sei, darüber wird später noch ausführlicher die Rede sein. — Einen zweiten Grund, wodurch man die Meinung, dafs an unserer Stelle von der Unschuld und Rechtschaffenheit Sauls die Rede sei, wahrscheinlich zu machen sucht, hat man in denjenigen Stellen zu finden geglaubt, worin die Unschuld durch die Jugend, per pueritiam, bezeichnet wird. Man zählt hierher Matth. 18, 3; 1 Cor. 14, 20; 1 Petr. 2, 2. An der ersten Stelle sagt Jesus : »Wahrlich! ich sage euch : wenn ihr euch nicht umändert und werdet wie die Kinder, so könnt ihr nicht in das Himmelreich eingehen;« in der zweiten schreibt Paulus : »Brüder! seid nicht Kinder im Verstande! in Hinsicht des Bösen bleibet Kinder; aber an Einsicht suchet vollkommen zu werden;« in der dritten sagt Paulus : »Als neugeborne Kinder seid begierig nach vernünftiger, unverfälschter Milch, um durch sie zum Heile heranzuwachsen!« Allein die Ausdrucksweise an diesen Stellen ist eine ganz andere, als die 1 Sam. 13, 1, und sie können daher nicht als passende Parallelen angesehen und zum Beweise des angegebenen Sinnes angeführt werden. Es ist gegen die Gesetze einer gesunden Hermeneutik, eine Ausdrucksweise, deren Sinn durch zahlreiche Stellen gesichert ist, in einem Sinne zu erklären, welchen dieselbe nie hat. Hätte man in dem jetzigen hebräischen Texte nicht eine Schwierigkeit gefunden, so würde kein Interpret auf den Gedanken verfallen sein, dafs 1 Sam. 13, 1 nicht von dem Alter, in welchem Saul die Regierung antrat oder doch zum Könige gewählt wurde, sondern von dessen Unschuld zur Zeit seiner Salbung die Rede sei. In Betreff jener Stellen des neuen Testaments ist noch zu bemerken, dafs in denselben die Unschuld nicht der eigentliche Vergleichungspunkt ist. Denn Matth. 18, 3 ist der Vergleichungspunkt die Anspruchslosigkeit und Demuth der Kinder, welche die Glieder des Reiches Gottes haben sollen. Nach 1 Cor. 14, 20 sollen die Christen an richtiger Beurtheilungskraft

des Wahren und Nützlichen den Männern gleichen und zeigen, dafs sie so wenig fähig seien, boshaft zu sein, als die Kinder zu sein pflegen; nach 1 Petr. sollen die Christen aus der lauteren Lehre der Offenbarung mit innigem Verlangen geistige Nahrung zu entnehmen suchen, wie die Kinder aus der Milch. — Was ferner die andern Gründe betrifft, die dafür angeführt werden, dafs an unserer Stelle von Sauls Unschuld zur Zeit seiner Salbung zum Könige die Rede sei, so sind sie ebenfalls gar nicht beweisend. Der Verfasser soll nämlich Sauls Unschuld Erwähnung thun, weil er die Absicht gehabt habe, zu zeigen, 1) dafs Gott durch den besten Wähler den besten Mann zur höchsten Würde gewählt habe; 2) dafs er mit einer höheren Würde auch eine gröfsere Heiligkeit verbinde; 3) dafs seine Gottlosigkeit wegen seiner Unschuld zur Zeit der Wahl eine grofse gewesen sei; 4) dafs keiner wegen seiner Tugend sich schmeichle und vor Anderen den Vorzug gebe wegen seiner Gerechtigkeit, indem Saul ungeachtet seiner Unschuld dieselbe verloren habe (7). Dafs diese Gründe nichts beweisen, bedarf keiner weitläufigen Nachweisung. Denn sie

---

(7) Nach dem heil. Gregor, dem Grofsen, lib. 5, c. 8 in 1 Reg. war die Absicht: »ut demonstret optimam fuisse dei electionem; utpote qui non nisi Saulem virum optimum et dignissimum ad regnum evexerit; ut idem nos facere doceat. Licet multis annis regnaverit, illis solis regnasse dicitur, in quibus innocens ac humilis fuisse perhibetur«. Und ein wenig später: »Illo ergo solum tempore nos vixisse gaudeamus, quo innocenter et humiliter viximus. Nam illa tempora, quae in saeculi varietate, et fluxa carnis vita consumpsimus, quasi perdita, minime numerantur«. Und der obengenannte Dionysius schreibt: »Ut [illegible] providentia dei ita semper se habentis, nisi nostra iniquitas obsistat, ut quo maiorem confert dignitatem, maiorem etiam conferat sanctitatem; et propterea in Saule cum suprema praesidentia, supremam innocentiam coniunxisse«. Nach Tostatus war die Absicht: »Ut omnes metu [illegible] percellat, ne quis sibi praefidat et in sua sanctitate sit securus, videns [illegible] excidisse Saulem adeo innocentem«, und nach Nic. v. Lyra: »[illegible] indicet, quam teter et profundus fuerit lapsus Saulis, sicut enim [illegible] byssus candidae ita peccatum animo innocenti foedius adhaerescit«.

gehen von der Annahme aus, dafs an unserer Stelle von Sauls Unschuld die Rede sei; aber diese wird, wie wir oben gezeigt haben, nie auf diese Weise ausgedrückt. Und ohne einen nothwendigen Grund den Worten, deren Sinn durch den Sprachgebrauch gesichert ist, einen anderen zu ertheilen, ist unstatthaft. Es unterliegt also nach dem Gesagten keinem Zweifel, dafs die Erklärung der Worte : »Saul war ein Jahr alt, als er König wurde«, von Sauls Unschuld durchaus unbegründet und willkürlich ist und dem hebräischen Sprachgebrauche widerstreitet.

---

§. 7.

2. Nach einer zweiten Ansicht soll der Verfasser durch die Worte : »filius unius anni erat Saul, cum regnare coepisset«, die Zeit von der Salbung Sauls zum Könige über Israel (1 Sam. 10, 1) bis zur Erneuerung seines Königthums zu Gilgal (1 Sam. 11, 14. 15), oder von dem ersten Jahre nach dem Siege über den Ammoniter-König Nachas (1 Sam. 11, 1 ff.), bis zur zweiten Salbung (?) durch Samuel, haben angeben wollen. Diese Auffassung der Worte findet sich bei sehr vielen Interpreten, namentlich bei Arias Montanus, Luther, Vatablus, Münster, Mercator, Mariana, Adrichomius, Constantinus Phrygio, Serarius, Grotius, Corn. a Lapide (8), im Seder Olam, bei Rab. Levi und anderen, bei Mendoza, bei Calmet zu 1 Sam. 13, 1; bei Clericus (jam per annum regnaverat Saulus in Israële et altero anno regnabat cum etc.), Schulz (annum ferme in regno egerat Saulus

(8) Er schreibt im Commentar zu dieser Stelle : »Sensus est : Saul post victoriam de Naas, ideoque comparata sibi auctoritate et gratia populi, iterum in regem a Samuele unctus c. 11 v. ult. agebat, et forte implebat primum regni sui annum, ac inchoabat secundum; quo exacto elegit tria millia militum praesidiariorum, ut sequitur.«

(cum iterum ungeretur), cum vero (iterum unctus) duos annos regnasset etc.), de Wette und Anderen. Luther übersetzt : »Saul war ein Jahr König gewesen; und da er zwei Jahre über Israel regiert hatte, erwählte er sich 3000 Mann«. Nach dieser Auffassung wäre also von einem Zeitraume der Regierung Sauls und nicht vom Lebensalter desselben zur Zeit seines Regierungsantritts die Rede. Joh. Dav. Michaelis schreibt hierüber in der Anmerkung zu seiner deutschen Uebersetzung des alten Testaments zu 1 Sam. 13, 1 : »Es ist wahr, wenn man den Worten einen gewissen Zwang anthut, so kann man auch anders übersetzen, und da ich dem gedruckten Text alle mögliche Gerechtigkeit widerfahren zu lassen schuldig bin, so gebe ich auch diese gebesserte (?) Uebersetzung : *Saul hatte ein Jahr lang regiert,* als das vorhin gemeldete geschahe, und als er zum zweiten Male zum Könige gesalbt (?) ward; *und nachdem er zwei Jahre regiert hatte, suchte er sich 3000 Mann unter den Israeliten aus, von denen 2000 unter seinem Befehle zu Michmasch, und 1000 unter Jonathans Befehl zu Gibea standen«.* In demselben Sinne schreibt Calmet: »Perinde habendum credimus ac epilogum praecedentis capitis, et prooemium, vel, si mavis, epocham eorum, quae sequuntur. *Saul filius erat anni Regni sui,* quo anno in conventu populi in Galgalis renunciatus fuit in Regem : porro coetus ille primo, quo electus est, anno habitus fuit; et *altero anno Regni sui elegit sibi tria millia.* Scitum est, Hebraeos; ut primum vel secundum annum dicant, usurpare unum vel duos annos : altero igitur regnantis Saulis anno bellum illud, quod narrandum suscipitur, geri caepit. *Filius anni* innuit illum, qui natus est, vel qui caepit eodem, de quo agitur, anno. Exordium Regni perinde habebatur ac dies natalis Regnum (?); epocha annorum inde ducebatur, eademque dies natalis illorum appellabatur, uti alibi animadvertere Lectoribus pronum est. Eodem sensu Saul filius anni nuncupatur, id est, Rex eo anno renunciatus«. Und Heinr. Braun (die göttliche heilige Schrift des alten und

neuen Testaments) in der Anmerkung zu 1 Sam. 13, 1 : »Einer anderen weit natürlicheren Erklärung zufolge (als die von der Unschuld Sauls), wird diese Stelle so verstanden : *Saul war Ein Jahr König, und nachdem er zwei Jahre regiert hatte, so wählte er sich 3000 Mann aus* u. s. w. Diese Erklärung rechtfertigt sich 1) aus dem Sprachgebrauche (?) der Hebräer (9), die öfter ein und zwei Jahre anstatt das erste und zweite Jahr setzen, 2) aus dem damaligen Gebrauche, vermöge dessen man den Wahltag, oder Antrittstag der Regierung eines Königs ihren Geburtstag (?) zum Königreiche zu nennen pflegte, und von diesem Tage an die Jahre ihrer Regierung zu zählen anfing. Das erste Jahr der Regierung Sauls läuft also von seiner Salbung zum Könige bis zur feierlichen Bestätigung und öffentlichen Huldigung. Das zweite Jahr von dieser Huldigung an bis auf den Zeitpunkt, da er sich die 3000 Mann für seine Leibwache wählte«. Auch Jos. Fr. Allioli (die heil. Schrift des alten und neuen Testamentes) ist diese Auffassung die wahrscheinlichere. Denn er schreibt in der Anmerkung zu 1 Sam. 13, 1 : »Nach dem Hebräischen wahrscheinlich : Saul war ein Jahr König (bis zu seiner Bestätigung im Reiche (ob. 11, 14. 15. 16; Kap. 12), und da er zwei Jahre über Israel regiert hatte, so (den Nachsatz enthält V. 2)« (10). Allein auch diese Erklärung mufs aus

---

(9) Dasselbe behauptet auch Corn. a Lapide, denn er schreibt a. a. O. : »Hunc sensum exigit phrasis Hebr., quae ad verbum sic habet: *Filius unius anni Saul in regnare ipsum*, quasi dicat : Jam regnabat Saul unum annum iam agebat primum regni sui annum. Secundo, ex eo quod Naas septimo mense a creatione Saulis invasit Galaaditas, ac tunc Saul ei occurrens eum cecidit, et regnum suum confirmavit et invocavit, ut patet ex dictis c. 11 unde haec omnia fuere acta anni primi regni Saulis«.

(10) Und Dr. Valentin Loch, Prof. der Exegese am k. Lyceum zu Bansah und Dr. Wilhelm Reischl, Prof. der Dogmatik am k. Lyceum zu Amberg (die heil. Schriften des alten und neuen Testaments,

sprachlichen Gründen verworfen werden. Denn die Ausdrucksweise: "שָׁאוּל בֶּן־שָׁנָה בְּמָלְכוֹ *Sohn eines Jahres war Saul, als er König wurde*, annum agens oder natus annum erat Saulus in regnando für: als er zu regieren anfing, oder: König wurde, wird, wie wir oben gezeigt haben, von dem alttestamentlichen Schriftsteller, so wie bei den Lateinern, nie anders als von dem *Lebensalter* des Menschen gebraucht. Hätte der Verfasser durch בֶּן־שָׁנָה das erste Jahr von Sauls Salbung bis zu seiner Bestätigung im Reiche angeben wollen, so hätte er שָׁנָה אַחַת מָלַךְ *er regierte ein Jahr*, wie 2 Chron. 22, 2, schreiben müssen, und es wäre auch zu erwarten, dafs er wie 2 Mos. 23, 9; 2 Kön. 8, 26; 1 Chron. 9, 13; 22, 2; 36, 22; Esr. 1, 1 nach שָׁנָה das Zahlwort אַחַת *ein* hinzugefügt hätte, weil die alttestamentlichen Schriftsteller die Zahl hinzuzufügen pflegen, wenn von dem ersten Jahre der Regierung die Rede ist. Da dieses Zahlwort hier fehlt, so ist wenigstens höchst wahrscheinlich, dafs nach בן eine Zahl, aber nicht אַחַת, sondern eine gröfsere ausgefallen ist. Die Gewifsheit werden wir später darthun. Auch pflegt in den Büchern Samuels und der Könige das Alter der Könige, als sie zur Regierung gelangten und die Regierungszeit im Anfange der Erzählung der Begebenheiten, die sich unter ihnen ereignet haben, angegeben zu werden. Vgl. 1 Kön. 2, 10. 25. 33; 16, 8. 23 u. and. Dieses ist aber, wenn nicht 1 Sam. 13, 1 dafür gehalten wird, wenigstens nirgends in Betreff des Alters bei seinem Regierungsantritte geschehen. Ferner ist auch die Behauptung, dafs Saul erst ein Jahr nach seiner Salbung von dem ganzen Volke als König anerkannt worden sei, nicht richtig. Denn 1 Sam. 10, 24. 25 heifst es ausdrücklich: »Und Samuel

---

nach der Vulgata mit steter Vergleichung des Grundtextes übersetzt und erläutert, Regensburg 1851) übersetzen: »Ein Jahr zählte Saul, nachdem er zu regieren begonnen, und als er im 2. Jahre über Israel herrschte, da wählte sich Saul 3000 aus Israel . . .« Ueber den Sinn und die Richtigkeit wird nichts gesagt.

sprach zu dem ganzen Volke (אֶל־כָּל־הָעָם) : sehet ihr, den Jehova erwählet hat? Keiner ist ihm gleich im ganzen Volke. Da jauchzete das Volk und sprach : es lebe der König! Und Samuel sagte dem Volke das Recht des Königthums und schrieb es in das Buch, und legte es nieder vor Jehova (neben der Bundeslade). Und Samuel entliefs das ganze Volk (אֶת־כָּל־הָעָם), einen jeglichen in sein Haus«. Dafs es nicht wenige waren, die Saul als König anerkannten, geht deutlich aus V. 17 hervor, wo berichtet wird, dafs Samuel das Volk nach Mizpa berufen habe. Die Anerkennung als König sogleich nach seiner Salbung war also eine öffentliche. Nach V. 26 daselbst folgte auch nach dieser Anerkennung als König demselben ein Heer und nach V. 27 waren es nur einige nichtswürdige Leute, die ihn nicht anerkennen wollten. Dafs die Anerkennung eine im Ganzen allgemeine gewesen ist, und dafs sogleich nach seiner Salbung ein grofses Heer bereitwillig war, ihm zu folgen, erhellet aus dem 11. Kapitel, wo erzählt wird, dafs er im ersten Jahre seiner Regierung die Ammoniter bekriegt und besiegt habe. Die erneuerte Huldigung des Volkes geschah nach dem Siege über die Ammoniter zu Gilgal 1 Sam. 11, 14. 15, und wurde zunächst durch die Widerspenstigen, die ihn früher nicht anerkennen wollten, veranlafst. Dafs 1 Sam. 13, 1 nicht von dem ersten Jahre nach der Salbung die Rede sein kann, geht auch daraus hervor, dafs Saul schon im dritten Jahre seiner Regierung seinem Sohne Jonathan eine Abtheilung Truppen anvertrauet hat. Denn wenn Saul schon in seiner Jugend an die Regierung kam, so kann er im dritten Jahre derselben noch keinen Sohn gehabt haben, der eine Abtheilung Truppen anführen konnte. Mit Recht bemerkt daher Michaelis über diese Erklärung : »Allein auch dieses kann nicht richtig sein. Kann Saul im zweiten Jahre seiner Regierung einen Sohn gehabt haben, der schon allein, und ohne des Vaters Aufsicht, von ihm entfernt, das Commando über die Truppen, noch dazu am gefährlichsten Posten, führen

konnte?« Da später hierüber noch ausführlicher die Rede sein wird, so fügen wir hier nichts weiter hinzu. Wir sind sonach auch bei der Beurtheilung dieses zweiten Versuches wieder zu dem Resultate gelangt, dafs die Worte: בֶּן־שָׁנָה שָׁאוּל בְּמָלְכוֹ nicht von dem ersten Regierungsjahre Sauls, d. i. von der Zeit der Salbung bis zur Erneuerung seines Königthums erklärt werden können. Gewifs würde man den gesicherten hebr. Sprachgebrauch nicht verlassen haben und auf diese Erklärung verfallen sein, wenn man die Schwierigkeit in anderer befriedigender Weise zu lösen vermocht hätte. Es behaupten Drusius, Calmet und Braun zwar, dafs nach dem damaligen Gebrauche der Wahltag oder der Antrittstag der Regierung eines Königs ein Geburtstag genannt worden sei, allein diese Behauptung ist unbegründet und kann durch keine Stelle des alten Testaments erwiesen werden. Es kann daher nicht auffallen, dafs Braun zur Bestätigung seiner Behauptung keine Stelle anführt. Dafs die Stelle Ps. 2, 7, wo es in dem Ausspruche Jehovas von dem Messias heifst: »Mein Sohn bist du, — Ich habe heute dich gezeugt«, nicht dafür, wie es geschehen ist, angeführt werden kann, bedarf keines weitläufigen Beweises. Wir bemerken nur, dafs in jenen Worten von einem Regierungsantritte gar nicht die Rede ist und dieselben den Sinn haben: ich habe dich für meinen Sohn erklärt (vgl. Jerem. 2, 27), d. i. s. v. a.: ich bin dein Vater. Paulus bezieht diese Stelle auf die Auferstehung Christi Apostelg. 13, 32 f.; Röm. 1, 4. Es kann also dieselbe nicht als eine Parallelstelle zu der unserigen angeführt werden. Und in der von Calmet zum Belege angeführten Stelle Matth. 14, 6: »Am Geburtsfeste des Herodes aber tanzte Herodias Tochter vor der Gesellschaft, und sie gefiel Herodes«, ist nicht vom Regierungsantritte, sondern vom Geburtstage (vgl. 1 Mos. 40, 20) die Rede.

---

§. 8.

3. Nach anderen Interpreten bei Mendoza soll : filius unius anni das erste Jahr nach dem 20sten bezeichnen und diese Zahl ausgelassen sein, weil nach 4 Mos. 1, 3 die männliche Jugend nach vollendetem zwanzigsten Jahre waffenfähig war und mit in den Krieg gehen mufste. Vgl. 4 Mos. 1, 45. Da Saul nicht vor dem 20. Jahr habe Krieg führen können, so sei diese Zahl, weil dieses Gesetz jedem bekannt war, nicht angegeben worden. Dafs diese Erklärung unzulässig sei, geht schon aus dem Umstande hervor, dafs filius unius anni nie von dem 21. Lebensjahre gebraucht wird. Hierzu kommt, dafs Saul dann in seinem 23. Lebensjahre seinen Sohn Jonathan einer Abtheilung Truppen als Anführer vorgesetzt hätte 1 Sam. 13, 2. Und da Jonathan, als er die Führung eines Truppencorps erhielt und die Philister bekriegte und besiegte (1 Sam. 13, 2. 3), schon 20 Jahre alt sein mufste, so hätte ihn sein Vater in seinem zweiten Lebensjahre gezeugt, was unsinnig ist. Nimmt man aber an, dafs die Zahl zwei unrichtig ist und dafür etwa 20 zu lesen wäre, so könnte allerdings unter : *ein Jahr* das 21. Lebensjahr Sauls verstanden werden, weil Saul im 41. Jahre schon einen Sohn haben konnte, dem er ein Commando anvertraute. Aber : *ein* Jahr wird nie, wie so eben bemerkt wurde, von dem 21. Lebensjahre gebraucht. Es mufs daher auch diese Erklärung verworfen werden.

---

§. 9.

4. Rhabanus Magnentius Maurus, der einen Commentar über die 5 Bücher Moses, das Buch Ruth, der Richter, die 4 Bücher der Könige, die zwei Bücher der Chronik, das Buch Judith, Esther, die Sprüche Salomos, das Buch der Weisheit, Sirach, Jeremias, Ezechiel, die zwei Bücher der Makkabäer und die 14 Briefe Pauli, Antwerpen 1626, geschrieben, Walfried Strabus oder Strabo,

von dem wir eine Glossa ordinaria über die ganze heilige Schrift haben und der viele Stellen aus den Kirchenvätern gesammelt hat, und Nicolaus Serarius, der 1609 starb, sind der Meinung, dafs die Worte: filius unius anni nicht auf Saul, sondern auf dessen Sohn Isboseth, zu beziehen seien. Der Verfasser soll nach demselben sagen wollen, dafs bei dem Antritte der Regierung Sauls sein Sohn Isboseth ein Jahr alt gewesen sei. Um diesen Sinn zu gewinnen, suppliren sie das den Dativ bezeichnende לְ vor Saul und übersetzen: filius unius anni (Isboseth) erat Saulo, cum regnare caepisset für: annum natus erat Isboseth, cum Saulus regnare coepisset, oder: Saulo initio regni sui natus erat filius unius anni, sc. Isboseth. Da 1 Sam. 14, 49 Isboseth nicht unter den Söhnen Sauls genannt wird, so meint Serarius, dafs desselben 1 Sam. 13, 1 keine Erwähnung geschehe, weil diese Stelle als eine solche angesehen worden sei, die denselben als Sohn Sauls bezeichne. Allein auch diese Erklärung ist aus mehrfachen Gründen verwerflich. Es haben diese Interpreten zwar richtig erkannt, dafs בֶּן־שָׁנָה, von Menschen gebraucht, deren Lebensalter bezeichne; aber durchaus unzulässig ist es, wenn sie behaupten, dafs dadurch das Lebensalter Isobeths zur Zeit, als sein Vater die Regierung antrat, bezeichnet werde. Denn wenn der Verfasser durch בֶּן־שָׁנָה das Lebensalter des Isboseths hätte bezeichnen wollen, so hätte er dieses wenigstens im Vorhergehenden oder Folgenden bestimmt angeben müssen. Dieses ist aber mit keinem Worte geschehen. Es war die Erwähnung des Namens Isboseth um so nothwendiger, da im ersten Buche Samuels nirgends derselbe genannt wird. Aufser Jonathan werden nur noch Iswi und Malchisua 1 Sam. 14, 49 als Söhne Sauls erwähnt. Von Isboseth ist erst die Rede im zweiten Buche Samuels 2, 8. 10. 12. 15; 3, 7. 8. 14. 15; 4, 1. 5. 8. 12. — Im zweiten Buche Samuels 21, 8 werden noch zwei Söhne Sauls: Armoni und Mephiboset, die er mit seiner Nebenfrau Rizpa gezeugt hatte, genannt. Da 1 Chron. 8, 33

Jonathan, Malchisua, Abinadab und Isbaal als Söhne Sauls genannt werden, so nimmt man an, daſs Iswi und Isboseth zwei Namen gehabt haben und der erstere auch Abinadab und der zweite Isbaal genannt worden sei. Da nun im Vorhergehenden und Folgenden von Saul die Rede ist, so müssen die Worte בֶּן־שָׁנָה nothwendig auf denselben bezogen werden. 2. Daſs 1 Sam. 13, 1 nicht der Name Isboseth zu suppliren sei, geht auch daraus hervor, daſs der Regierungsantritt der Könige nie von dem Alter der Söhne gezählt wird. 3. Daſs vor שָׁאוּל nicht לְ zu suppliren sei, und daſs שָׁאוּל im Nominativ stehe, geht auch aus den folgenden Worten: »und zwei Jahre hat er (Saul) über Israel regiert«, oder wegen des Zusammenhanges mit dem Folgenden: »als er zwei Jahre regiert hatte, da . . . .« hervor. Rhabanus bezieht diese Worte zwar auch auf Isboseth, der nach dem Tode seines Vaters zwei Jahre regiert habe, wie aus 2 Sam. 2, 10 erhelle. Allein da das Vorhergehende und Folgende, wie wir so eben bemerkt haben, sich auf Saul bezieht, so können dieselben nicht auf Isboseth bezogen werden (11). 4. Auch steht dieser Erklärung die Angabe 2 Sam. 2, 10 entgegen, daſs Isboseth erst 40 Jahre alt gewesen sei, als er König wurde. Denn wenn derselbe schon 1 Jahr alt war, als Saul König wurde, so muſs er, da sein Vater 40 Jahre regiert hat, zur Zeit des Antritts der Regierung älter als 40 Jahre gewesen sein.

5. Daſs Saul nicht König geworden sein kann, als Isboseth ein Jahr alt war, erhellet auch daraus, daſs dieser nach 2 Sam. 2, 10 nur 40 Jahre alt war, als er König wurde. Da nun Saul nach Apostelg. 13, 21, Flavius Josephus im 5. Buche der jüdischen Alterthümer, Kap. 14,

(11) Calmet bemerkt zu dieser Erklärung: »Quae affinitas inter [illegible] cum historiae hic narratae rebus? Adde, syntaxim neque Hebraei, neque Vulgatae, huic expositioni naturaliter congruere«.

§. 9 (12), dem h. Hieronymus (quaestiones Hebraicae in libros Regum) und anderen 40 Jahre regiert hatte, so kann Isboseth nicht ein Jahr alt gewesen sein, als sein Vater die Regierung über Israel antrat. Isboseth müfste hiernach beim Antritt seiner Regierung schon das 42. Jahr erreicht haben. 6. Hierzu kommt, dafs der Verfasser 1 Sam. 13, 1 das Lebensalter Sauls angeben will, in welchem er von Samuel zum Könige über Israel gesalbt wurde. — Dafs diese Erklärung gewaltsam und falsch sei, erkennt auch Cornelius a Lapide an. »1 Sam. 13, 1 ad Saulem referendum esse«, schreibt er, »patet ex antecedentibus et sequentibus, quae omnia ad Saulem spectant, non ad Isboseth. Falsum, quia Isboseth hoc tempore non erat unius, sed viginti annorum, ut minimum. Nam Saul post

---

(12) Wo es heifst: »*Ἐβασίλευσε δὲ, Σαμουήλου ζῶντος, ἔτη ὀκτὼ πρὸς τοῖς δέκα· τελευτήσαντος δὲ, δύο καὶ εἴκοσι· καὶ Σαούλος μὲν οὕτως κατέστρεψε τὸν βίον*«. Die codices des Epiphanius, welcher einen kurzen chronologischen Inhalt von diesem Buche giebt, haben zwar nicht *εἴκοσι* nach *δύο*, und bei Petrus Comestor finden sich in der Uebersetzung des Epiphanius zwar die Worte: »et regnavit Saul, vivente Samuele XVIII annis, et eo mortuo duobis annis. Hos annos sacra tamen scriptura non adnotavit«, allein die erste Baseler und die Genfer Ausgabe des Josephus vom Jahre 1611 und alle griechischen Bücher, welche Haverkamp eingesehen hat, haben *εἴκοσι* nach *δύο*. Auch ist Joannes Zonaras den exemplaribus vulgatis des Josephus gefolgt, denn er sagt: »*ἐβασίλευσε δὲ Σαοὺλ, ζῶντος ἔτι τοῦ Σαμουὴλ, ὀκτωκαίδεκα ἔτη· ἐκείνου δὲ θανόντος, δύο καὶ εἴκοσι*«. Da Clemens von Alexandrien und Eutychius dem Saul 20 Regierungsjahre zuschrieben und dem Josephus gefolgt zu sein schienen, so meint Haverkamp, dafs derselbe vielleicht *ἔτη δύο* oder *ἔτη δύο, ἡμοῦ δὲ ἔτη εἴκοσι* geschrieben habe. Dieser Meinung müssen wir aber unsere Zustimmung versagen. Denn da nach Apostg. 13, 21 und dem h. Hieronymus Saul 40 Jahre regiert hat, und da hiermit auch alle codices und Ausgaben des Josephus übereinstimmen, so halten wir die Worte: *καὶ εἴκοσι* für ächt und dieses um so mehr, da in Folge der Zahl zwei 1 Sam. 13, 1 leicht die Vermuthung entstehen konnte, dafs *καὶ εἴκοσι* eine unrichtige Angabe enthalte. Vgl. Is. Vossius in seiner chronolog. sacr. cap. VI. p. 119, Rainold de *libris Apocryphis*, vol. I, p. 1070, und Gataker in Adv. Miscell. p. 77.

Samuelem regnavit dumtaxat viginti vel 18. annis, quibus exactis mortuus est, successitque ei filius Isboseth, qui tum erat 40 annorum, ut patet 2 Reg. 2, 10 Deme a 40 annis 20, remanebunt 20«. Mehreres über diese Erklärung zu sagen halten wir für unnöthig.

---

§. 10.

5. Einige Interpreten haben geglaubt, dafs die Worte: filius unius anni das erste Jahr nach der Salbung Sauls bezeichne, wo Saul noch als Privatmann im elterlichen Hause gelebt habe. Der Sinn soll sein : »Saul electus in regem uno anno quievit, et domi privatam vitam egit, sed exacto hoc anno regnare caepit«. In diesem Sinne schreibt auch der schon oben genannte Eucherius : »Uno anno postquam rex electus est a Samuele, in domestica domo sedens, dissimulavit se esse regem : reliquis duobus annis publice iudicavit omnem Israëlem, tenens obedientiam cum humilitate«. — Dafs diese Erklärung ebenfalls verwerflich sei, haben wir bereits oben durch die Nachweisung dargethan, dafs בֶּן־שָׁנָה, von Menschen gebraucht, das Lebensalter und nicht einen Theil des Lebensalters bezeichnet. Hierzu kommt, dafs Saul nicht erst ein Jahr in Ruhe nach seiner Salbung verlebte, sondern kurz nach seiner Erwählung zum Könige den Ammoniter-König Nachas bekriegte und seine königlichen Pflichten erfüllte. Nach Josephus hat Saul nach seiner Erwählung auch nur einen Monat in Ruhe verlebt und von der Ausübung seines königlichen Amtes abgestanden. Dieses hat auch schon Cornelius a Lapide dieser Erklärung entgegengesetzt. Denn er schreibt in seinem Commentar zu 1 Sam. 13, 1 : »Verum hoc non videtur verum : nam mox ab electione sua Saul, quasi rex, gessit bellum contra Naas, regem Ammon ut audivimus c. praeced. Adde Josephum asserere, quod Saul electus rex, uno tantum mense a regio munere abstinuerit.

Denique aliud est esse filium unius anni, aliud privatam vitam agere«.

Dieses sind die Erklärungen, die uns bekannt geworden sind, wodurch man die Worte : בֶּן־שָׁנָה שָׁאוּל בְּמָלְכוֹ zu erklären und die darin liegende Schwierigkeit zu lösen gesucht hat. Da sie aber alle, wie wir gezeigt haben, verwerflich sind und keine einzige eine Stütze im hebräischen Sprachgebrauche findet, so müssen wir hier einen alten Abschreiberfehler, deren es mehrere im alten Testamente giebt, wie wir unten nachweisen werden, annehmen, und nach בֶּן eine Zahl, die das Lebensalter Sauls angab, als er zum Könige über Israel gesalbt wurde, suppliren. Welche diese sei, darüber wird später die Rede sein. Dafs nach בֶּן das Zahlwort fehle, nehmen auch Melchior Canus, lib. XI, cap. 5 de loc. Theologicis, Scaliger, Castalio, Polus, Jos. David Michaelis, Dathe, van Ess, Jahn, Dereser, Otto Thenius (13), der neueste Bearbeiter der Bücher Samuels, und viele andere Interpreten an.

§. 11.

Wie jene bisher ausführlich besprochenen Worte des jetzigen Textes eine unauflösliche Schwierigkeit enthalten, so ist dieses auch der Fall mit den Worten : »*Als Saul zwei Jahre über Israel regiert hatte, da wählte er sich 3000 Mann aus Israel, . . . und 1000 Mann waren bei Jonathan zu Gibea in Benjamin.*« Nach diesen Worten müfste Jonathan schon im dritten Jahre nach der Salbung seines Vaters 1000 Mann im Kriege angeführt haben. Dieses kann aber nicht geschehen sein. Denn Jonathan mufste doch wenigstens 20 Jahre alt sein, als ihm sein Vater die Führung

---

(13) Der zu unserer Stelle bemerkt : »Alle Versuche, in den Text wie er vorliegt, einen Sinn zu bringen, ... thun der Sprache Gewalt an-

einer Abtheilung Truppen anvertrauen konnte, weil die hebräische Jugend erst nach vollendetem 20. Jahre dienstpflichtig wurde. Und da das dritte Jahr nach der Salbung Sauls dann etwa das 38—40. seines Lebensalters sein mufste, weil er den Jonathan doch schwerlich vor dem 18. bis 20. Jahre seines Alters gezeugt hat, so würde man demselben ein zu hohes Alter zur Zeit der Salbung geben. Denn ist Saul schon 38—40 Jahre alt gewesen, als er zum Könige erwählt wurde, so würde er noch in seinem 78—80. ein rüstiger Krieger gewesen sein. Denn dafs Saul noch kräftig und rüstig war, als er am Gebirge Gilboa den Philistern eine Schlacht lieferte und nach dem Verluste derselben seinem Leben selbst ein Ende machte (1 Sam. 31, 1 ff.), daran läfst die Erzählung von diesem Könige nicht zweifeln. Dafs Sauls Körper- und Seelenkräfte durch seinen traurigen Seelenzustand und seine Gemüthsleiden früh abnehmen mufsten, wird jeder leicht begreiflich finden, wer das von ihm Erzählte in Erwägung zieht. Dafs zwischen dem Kriege gegen die Ammoniter und die Philister (Kap. 11 und 13) eine längere Zeit als ein bis zwei Jahre verflossen sind, läfst sich auch daraus entnehmen, dafs Saul zum Kriege gegen die Philister von neuem wieder Truppen sammeln mufste. Es waren daher die gegen die Ammoniter gesammelten Truppen bereits wieder entlassen und das Land erfreuete sich nach der glänzenden Waffenthat der Ruhe. Diese ziemlich lange andauernde Ruhe (von etwa 19 Jahren) benutzten die Philister zu einem Einfalle und suchten, da Saul keine Truppen hatte und in Ruhe lebte, das Land Israel zu erobern.

Bevor wir aber unsere Meinung in Betreff der Zahl, die ursprünglich für 2 in dem Texte gestanden, angeben, wollen wir auch hier kurz bemerken, von welcher Zeit man jene zwei Jahre erklärt und wie man die Schwierigkeit, welche in der Zahl 2 liegt, zu lösen gesucht hat.

---

§. 12.

1. Mehrere Interpreten nehmen an, dafs Saul nur zwei Jahre regiert und am Ende des zweiten Jahres in der Schlacht gegen die Philister das Leben verloren habe. Die Worte : וּשְׁתֵּי שָׁנִים מָלַךְ עַל־יִשְׂרָאֵל hat man nicht als in Verbindung mit den folgenden stehend aufgefafst und übersetzt : »*Und er regierte zwei Jahre über Israel*, duobus autem annis regnavit super Israel« (Hieronymus). Dieser Meinung sind zugethan die Hebräer im Seder Olam, c. 13, Arias Montanus bei Lorinus c. 15 Actor., Adrichomius, Gerardus Mercator in seiner Chronologie, Tirinus zu 1 Sam. 13, 1 u. A. Diese Behauptung ist aber entschieden irrig. Denn dafs die Regierungszeit Sauls nicht zwei, sondern 40 Jahre gedauert habe, haben wir bereits oben dargethan. Auch läfst sich dasjenige, was von Sauls Regierungszeit, namentlich von seinen vielen Kriegen und der langwierigen Verfolgung Davids erzählt wird, unmöglich mit Tirinus in seinem chronic. sacr. c. 27 in zwei Jahre zusammendrängen. Schon Cornelius a Lapide bemerkt richtig ; Verum difficile creditu est, Saulem biennio gessisse omnia, quae deinceps usque ad finem libri, et praesertim cap. 14 sub finem narrantur : illa enim plures annos exigunt. Adde S. Paulum asserere Saulem regnasse 40 annis Actor. 13, 21«. Und Heinr. Braun schreibt zu 1 Sam. 13, 1 : »Man kann sich übrigens nicht genug verwundern, wie sehr sich einige Schrifterklärer bemühen, ihrer einmal angenommenen Lieblingsmeinung zufolge, die Regierungsjahre Sauls auf zwei Jahre einzuschränken. Sie ersannen sogar ein zweijähriges Tagebuch (14), und werfen

---

(14) So schreibt Tirinus a. d. a. Stelle des Chronicon : »Saul rex constituitur, cap. 9 et 10 initio anni. Post mensem unum caesis Ammonitis liberat urbem Jabes Galaad, c. 11 et rursus inauguratur, ibid. in fine, et c. 12 toto. Mox remissis Israëlitis, sed rursus, occasione [illegible] stationis Philisthaeorum per Jonatham, c. 13, v. 3 omnibus ad [illegible]

alle Thaten Sauls und alle Vorfälle, die sich unter seiner Regierung zutrugen, so über einen Haufen hinein, dafs nicht die mindeste historische Wahrscheinlichkeit herausfällt.

---

convocatis, v. 4 movet bellum Philistaeis, v. 5 cumque Israëlitae metu paulatim dilaberentur, v. 6 et 11 : Saul contra Samuelis imperium offert holocaustum deo, v. 9. Quare a Samuele reprehenditur, et sceptro privatus dicitur, quod alteri (puta Davidi) donatum iam sit a deo, v. 14 : Urget interim bellum Philistaei, v. 5 : Sed mutuis vulneribus intereunt, cap. 14, v. 20 cum Jonathas propter degustatum mel, adit vitae periculum, v. 43 : Cumque iam paratas haberet copias et promptas, cecidit eadem aestate Ammonitas, Moabitas, aliosque vicinos Judaeis hostes, qui Saulem recens creatum regem conabantur ipso statim initio, priusquam invalesceret, opprimere; sed ipsi ab illo oppressi sunt, v. 47 : Aestate ineunte, iussu a Samuele invasit quoque et exscidit Amalecitas, ibid. et cap. 15 usque vs. 8 : Sed hic secundo impingit, contra expressum dei mandatum parcens optimis quibusque spoliis, v. 9. 23 et 28 : Unde et secundo reprobatur, et a regno repellitur, ibid. Et sub idem tempus David in regem inungitur, cap. 16, v. 13 : Fit dein psaltes et armiger Saulis, v. 21 et 23 : Initio 2 anni Saulis David caedit Goliath Philistaeum, c. 17 et Jonathae fit carissimus, c. 18, v. 1 : Sed haec invidiae et odii in Davidem occasio facta est Sauli, v. 8 : Qui submovit illum ex oculis et tribunum constituit, v. 15 : Subtracta Merob maiore natu filia Saulis, v. 19 : datur ei uxor Michol minor natu, v. 27 : quae maritum morti subtrahit, c. 19, v. 12 : David fugit in Naioth, v. 18 : inde in Nobe, c. 21 ubi ab Achimelecho pontifice accipit gladium Goliath et panes sacros, v. 6 et 9 : fugitque inde ad Achis regem Geth, v. 10 : Ubi cum tuto haerere non posset, v. 12 : fugit in speluncam Odollam, c. 22, v. 1 : Inde ad regem Moab, v. 3 : ubi relictis parentibus, redit in saltum Haret terram Juda, v. 5 : Interea Saul ex Doëg cognito, quod Achimelech faveret Davidi, v. 9 : iubet eum occidi cum omni sua familia, v. 17 : solo Abisthar fuga ad Davidem elapso, v. 20 : David nihilominus, tempore messis, c. 23, v. 1 : Philistaeos magna clade affectos cogit ab obsidione urbis Ceilae facessere, v. 5 : non instructus nisi 600 viris, v. 13 : Ubi cum Saul pararet obsidere Davidem, v. 7 : ipse urbe excedit, v. 13 : et in montem solitudinis Ziph secedit, v. 14 : Hic foedus innovat cum Jonathane, v. 16 sed proditur Sauli a Ziphaeis, v. 19 : Quorum indicio progressus Davidem Saul, cum iam in modum coronae cinctum teneret, v. 26 : subito nuntio evocatur, ut Philistaeis in Judaeam irrumpentibus occurrat, v. 27 : Quibus fugatis revertitur Saul cum tribus millibus, ut Davidem quaereret iam in Engaddi latitantem, c. 24, v. 1 : Sed praecisa chlamydis suae sola lacinia, cum potuisset iugulari, v. 5 : placatus Davidi, domum

Daſs Saul länger als zwei Jahre regiert habe, bezeugt doch die Stelle der Apostelgeschichte 13, 20 meines Erachtens so deutlich, daſs man keine wahrscheinliche Einwendung dagegen soll erwarten können«. Mehreres hierüber zu sagen, halten wir für unnöthig.

---

§. 13.

2. Andere Interpreten, wie Nicolaus de Lyra, Hugo de Sto. Charo, Tostatus, Drusius, Junius, Vatablus, Pineda l. 8 in prooemio Salom. c. 2 u. A., sind der Meinung, daſs durch die zwei Jahre die Zeit der Unschuld Sauls, d. i. von seiner Erwählung durch Samuel zum Könige über Israel bis zu seiner Verwerfung bezeichne. Der heilige Schriftsteller habe sagen wollen, daſs Saul zwei Jahre in bonitate et innocentia regiert und hierauf eine tyrannische Herrschaft geführt und dadurch sein Recht, als König zu herrschen, verloren habe. Cornelius a Lapide drückt diese Erklärung mit den Worten aus: »Saul per biennium dumtaxat regnavit, quia post biennium a Samuele exauctoratus, regium eius imperium abiit in tyrannicum.« Daſs auch diese Erklärung falsch ist, kann zur

---

regressus est, v. 19 et 23: Sub finem aestatis, quatuor mensibus ante mortem Saulis, ut Hebraei tradunt in Seder Olam, c. 13 mortuus est Samuel, c. 25, v. 1: Subidem tempus contigit mors Nabal, cuius uxor nupsit dein Davidi, v. 42: Item Achinoam, et ipsa uxor Davidis, vers. 43: Prima uxore eius Michol tradita alteri viro, vers. 44: Rursum Saul persequitur Davidem sub idem illud tempus, c. 26, v. 1. Et rursum placatur Davidi, quem vidit sublata sola hasta et scypho regio, pepercisse vitae suae, v. 21 et 25: Sed David metuens sibi ab inconstantia Saulis recipit se ad Achis regem Geth, c. 27, v. 2: ubi haesit per 4 menses v. 7 nempe usque ad mortem Saulis, quae contigit vel ultimo mense huius anni, vel primo sequentis anni, c. 28 et 31: Quae sic ordine digesta, clare designant, omnia Saulis acta posse spatio biennii, ut cap. praecedenti dixi, commodissime circumscribi«. Das Richteramt soll Samuel nach Tirinus ebendas. 38 Jahre geführt haben.

Genüge gezeigt werden. *Erstens* ist alles, was man zur Begründung dieser Erklärung angeführt hat, ohne alle Beweiskraft. So beruft man sich auf 1 Sam. 14, 47, wo erzählt wird, dafs Saul Krieg mit den Moabitern, Edomitern, mit den Königen von Zoba und mit den Philistern geführt, und wo er sich hinwandte, gesiegt habe. Diese Angabe soll Saul als einen Despoten bezeichnen. Allein dieser Beweisgrund ist nichtig, weil mit keinem Worte gesagt wird, dafs dieser Krieg ein unrechtmäfsiger gewesen sei und Saul sich darin als Despot gezeigt habe. Die Philister waren sogar Erbfeinde der Israeliten 1 Sam. 14, 52. Dafs Saul wegen seiner feindseligen Gesinnungen gegen David und dessen Verfolgung strafbar war, mufs allerdings zugegeben werden, dafs er aber deswegen sein Recht, König Israels zu sein, verloren habe, wird nirgends gesagt. Und aus den Worten Samuels 1 Sam. 13, 14 : »*jetzt aber* (nachdem du widerrechtlich geopfert hast) *wird dein Reich nicht bestehen und Jehova hat sich einen andern Mann zum Fürsten über Israel angeordnet,*« geht nur hervor, dafs er durch seine Sünde seine Königswürde befleckt habe und dafs dieselbe nicht bei seinen Nachkommen bleiben werde. Denn nach Vers 13 würde er durch seinen Gehorsam die Königswürde auf seine Nachkommen übererbt haben. *Zweitens* ist es willkürlich, zu behaupten, dafs der Verfasser die Zeit von Sauls Unschuld habe bezeichnen wollen. Denn wenn er diese hätte bezeichnen wollen, so hätte er, wie wir bereits oben gezeigt haben, sich anders ausdrücken und dieselbe auf irgend eine Weise andeuten müssen. *Drittens* ist es höchst unwahrscheinlich, dafs Saul in einem so kurzen Zeitraum in schwere Sünde gefallen ist und eine tyrannische Herrschaft geführt hat. Dieses erkennet auch Cornelius a Lapide an, indem er zu dieser Erklärung bemerkt : »Verum plures quam duos hic intercessisse annos, liquet ex sequent. et demonstrat. Mendoza.« Und Sanctius sagt : »Ich glaube nicht, dafs Saul so schnell jene Sünde begangen hat, wegen welcher er verworfen wurde.«

Viertens unterliegt es keinem Zweifel, dafs Saul bis zu seinem Tode als *rechtmäfsiger* Herrscher über Israel angesehen worden ist. Denn 1 Sam. 24, 7 nennt David denselben seinen Herrn und Gesalbten Jehovas, an dem er sich nicht vergreifen dürfe. Daher schonte auch David denselben, als dieser in einer Höhle in seine Gewalt gekommen war, so dafs er ihn tödten konnte. Und 1 Sam. 26, 9–11 spricht David zu Abisai, als dieser den Saul tödten wollte : »Tödte ihn nicht! Denn wer wird sich an dem Gesalbten Jehovas vergreifen und ungestraft bleiben? So wahr Gott lebt, fuhr David fort, wenn Jehova ihn nicht umkommen läfst, entweder, da er nach dem Laufe der Natur stirbt, oder im Treffen bleibt : so soll mich Gott behüten, dafs ich mich am Gesalbten des Herrn vergreife.« Und 2 Sam. 1, 14—16 sagt David dem Amalekiten, der sich aus eigennützigen Absichten demselben als den Mörder des in der Schlacht verwundeten Sauls bezeichnete : »Hast du kein Bedenken getragen, am Gesalbten Jehovas dich zu vergreifen und ihm das Leben zu nehmen? Und David rief einem der Jünglinge, und sprach : Herzu und tödte ihn. Und er tödtete ihn und er starb. Und David sprach zu ihm : Dein Blut sei auf deinem Kopfe, denn dein Mund hat wider dich gezeuget, da du sprachest : »ich habe den Gesalbten Jehovas getödtet.« *Fünftens* wäre nach dieser Erklärung David schon 38 Jahre vor Sauls Tode als König über Israel gesalbt worden und weit über 50 Jahre alt gewesen, als Saul starb. Denn vor dem 16—18. Lebensjahre ist doch schwerlich David gesalbt worden, da er nach 1 Sam. 16, 13 schon ein geschickter Harfenspieler und wohlgewachsener Jüngling war und vor seiner Salbung einen Löwen und Bären überwunden und getödtet hatte. Nicht lange nach seiner Salbung wurde er schon der Waffenträger Sauls (1 Sam. 16, 21) und nach 2 Sam. 5, 4 war er 30 Jahre alt, als er König wurde.

---

§. 14.

3. Nach anderen Interpreten, wie Arias Montanus, Sanctius, Mercer, Adrichomius und Anderen bei Menochius sollen die Worte : duobus annis regnavit, die zwei Jahre bezeichnen, in welchen Saul nach Samuels Tode *allein* regiert habe. In der übrigen Zeit der Regierung Sauls soll Samuel an der Lenkung des Staates Theil genommen haben. Auch diese Erklärung ist verwerflich. Wenn auch erwiesen werden könnte, dafs Saul, wie Clemens von Alexandrien, Stromat. l. 14, Tostatus u. A. behaupten, den Samuel nur zwei Jahre überlebt habe (15), so kann doch an unserer Stelle nicht von Sauls letzten Regierungsjahren die Rede sein. Die Verbindung mit der folgenden Erzählung läfst nicht den geringsten Zweifel übrig, dafs 1 Sam. 13, 1 ff. nicht von Sauls letzten, sondern von dessen ersten Regierungsjahren die Rede ist. Dafs Samuel nach den zwei ersten Jahren noch lange gelebt hat, geht aus der öfteren Erwähnung desselben deutlich hervor. Hätte Samuel bis zum 38. Regierungsjahre Sauls gelebt, so würde ihm ein zu hohes Alter gegeben, indem er zur Zeit der Erneuerung des Königthums zu Gilgal (1 Sam. 11, 14. 15) schon in hohen Jahren stand, denn er sagt zum Volke 1 Sam. 12, 2 אָנֹי זָקַנְתִּי וָשַׂבְתִּי *ich bin alt und grau geworden.* Auch ist unzulässig, von einer zweijährigen Regierungszeit Sauls zu sprechen. Denn wenn auch Samuel nach 1 Sam. 7, 15 (16) zur Zeit der Regierung Sauls an der Leitung der öffentlichen Angelegenheiten Theil nahm und durch klugen Rath die Wohlfahrt des israelitischen Staates beförderte, so kann doch von einer Mit-

---

(15) Ist Samuel zwei Jahre vor Sauls traurigem Ende gestorben, so hat er ein Alter von 98 Jahren erreicht, von denen er 20 als Richter über Israel vor Sauls Salbung und 38 unter dessen Regierung verlebte.

(16) Wo es heifst : „Samuel war Richter über Israel, so lange er lebte."

regentschaft in dem Sinne, dafs die Regierungszeit Sauls von dem Aufhören derselben gezählt wird, nicht die Rede sein. Mit demselben Grunde könnte man einen Minister, der dem Könige durch weisen Rath und segensreichen Einflufs auf die Staatsverwaltung nützlich gewesen ist, einen Mitregenten nennen und von dessen Tode an die Regierungsjahre des Königs datiren. Uebrigens ist es kaum zweifelhaft, dafs Samuel von der Zeit an, wo Saul an die Stelle des göttlichen Rechtes Willkür brachte und ein Despot wurde, sich zurückgezogen, mehr in der Stille als Richter gewirkt und sich vornehmlich dem Erziehungswesen in einer Lehranstalt, die er zu Rama errichtet hatte oder vervollkommnete, gewidmet hat. Mit Recht schreibt daher auch Theod. Christ. Lilienthal in dem Werke: »Die gute Sache der in der heil. Schrift alten und neuen Testaments enthaltenen göttlichen Offenbarung. Königsberg 1752, Th. 3, S. 184« : »Samuel legte, nachdem Saul erwählet und bestätigt war, seine oberherrschaftliche Gewalt nieder. Der Antheil, den er nachgehends an der Regierung hatte, bestand allein in Ertheilung eines guten Raths : so, dafs Saul doch immer seine königliche Gewalt fortsetzte. Ja, Samuel entzog sich je länger je mehr den öffentlichen Geschäften, nachdem Saul seinen Rathschlägen nicht mehr folgen wollte. So wie es denn auch nicht wahrscheinlich ist, dafs Samuel, der schon damals, als Saul erwählet wurde, einen merklichen Abgang seiner Kräfte verspürte, noch 40 Jahre sollte gelebt haben.« Der Annahme, dafs Saul nur zwei Jahre nach Samuels Tode regiert habe, widerstreitet auch die Angabe des Josephus a. a. O., daß jener den Samuel um 22 Jahre überlebt habe.

---

§. 15.

4. Nach Rhabanus sollen jene Worte, wie die vorhergehenden, von Isboseth handeln und angeben, dafs

derselbe zwei Jahre regiert habe. Dafs dieses nicht zulässig sei, haben wir bereits oben gezeigt. Denn wäre V. 1 und 2 von Isboseth die Rede, so würde gar keine Verbindung mit dem Folgenden stattfinden. Richtig bemerkt daher auch Mendoza, dafs diese Worte, wenn sie auf Isboseth bezogen würden, in gar keiner Verbindung mit der folgenden Geschichte ständen. Hätte der Verfasser von Isboseth reden und seine Regierungszeit angeben wollen, so hätte er, wenn er verstanden sein wollte, denselben namhaft anführen oder doch ihn auf irgend eine deutliche Weise bezeichnen müssen. Dieses ist aber weder im Vorhergehenden noch im Folgenden geschehen. Die Interpreten würden gewifs nicht auf diese und die bisher bezeichneten Erklärungen, denen so manche Gründe entgegen stehen, verfallen sein, wenn sie die Schwierigkeit, welche in der Zahl *zwei*, wie in der Zahl *ein* liegt, auf eine befriedigende Weise hätten lösen können.

---

§. 16.

5. Andere Interpreten, wie Genebrardus, Tornielli, Baradas, Hugo, Dionysius, Mendoza, Usser ad ann. mundi 2909, und Andere erklären die Worte: duobus annis regnavit, von der Zeit, wo Saul noch von Einigen beneidet und verläumdet wurde und durch Samuel geschützt werden mufste. Sie fassen dann diese Worte in Verbindung mit den folgenden auf. Genebrardus schreibt vom Jahre der Welt 3106: »Cum Saul regnasset duobus annis, elegit sibi tria millia: nempe duobus primis regni annis, sat habuit vitare invidiam, et adversus malignas linguas modestia et authoritate Samuelis tueri.« Nach Usser soll Saul in den beiden ersten Jahren nach der Salbung von seinem königlichen Ansehen noch keinen Gebrauch gemacht und in tiefer Ruhe verlebt haben. Seine authoritas absoluta sei erst von der Zeit der Besiegung der

die Israeliten unterdrückenden Philister zu datiren. Diese Interpreten haben zwar richtig erkannt, dafs die Worte שְׁתֵּי שָׁנִים מָלַךְ עַל־יִשְׂרָאֵל mit den folgenden in Verbindung stehen, aber die Schwierigkeit, die in der Zahl *zwei* liegt, nicht befriedigend zu lösen vermocht. Dafs Saul im dritten Jahre nach seiner Salbung noch keinen Sohn von wenigstens 20 Jahren haben konnte, haben wir bereits oben dargethan (17). Wir fügen daher hier nichts weiter hinzu.

---

§. 17.

6. Andere Interpreten nehmen an, dafs die zwei Jahre von der Zeit zu verstehen seien, seit welcher Samuel sich von den Regierungsgeschäften zurückgezogen und Saul allein regiert habe. Die gemeinschaftliche Regierung soll nach denselben an 20 Jahre gedauert haben. Das dritte Jahr, wovon an unserer Stelle die Rede ist, würde dann das 23. der Regierung Sauls, d. i. die 20 der Mitregentschaft und die vollendeten zwei der Alleinherrschaft sein. Es läfst sich nicht läugnen, dafs durch diese Erklärung die Schwierigkeit, welche in der Zahl zwei liegt, gelöset wird. Denn im 23. Jahre seiner Regierung konnte Saul schon einen Sohn haben, welchem er ein Commando über eine Abtheilung Truppen von 1000 Mann anvertrauen konnte. Da nach dieser Erklärung Saul von diesem Zeitpunkte an noch 18 Jahre regiert hat, so erhalten wir auch einen hinlänglich langen Zeitraum, worin alles dasjenige, was von 1 Sam. 13, 2 an von Sauls Regierung und Thaten berichtet wird, geschehen konnte. Allein wenn auch durch diese Erklärungsweise die Schwierigkeit, welche in der Zahl *zwei* liegt, gelöset werden kann, so müssen wir derselben doch unsere Beistimmung versagen. Denn es ist

---

(17) Calmet bemerkt zu dieser Erklärung: »Est utique haec interpretatio minus prona nimisque violenta.«

doch einleuchtend, dafs es durchaus willkürlich ist, wenn man ohne irgend eine Andeutung in der Erzählung unter: »zwei Jahre regierte Saul,« die zwei ersten Regierungsjahre nach dem Zurücktritte Samuels versteht und die 20 vorhergehenden Jahre, während welcher Samuel mit Saul gemeinschaftlich regiert haben soll, von den Regierungsjahren Sauls ausschliefst. Schwerlich würde man auf diese Erklärungsweise verfallen sein, wenn man die in der Zahl *zwei* liegende Schwierigkeit in anderer Weise zu lösen vermocht hätte. Wir tragen daher kein Bedenken, auch diese Erklärungsweise als eine unbegründete und irrige zu verwerfen.

Andere Erklärungen als die bisher vorgelegten und unbeurtheilten sind uns nicht bekannt geworden.

---

§. 18.

Nach Harduin in der Chronol. vet. Test. wird durch die zwei Jahre die Zeit von Erwählung Sauls bis zur Verwerfung durch Samuel bezeichnet und dadurch die Folgezeit von seiner königlichen Herrschaft ausgeschlossen (18). Dafs auch diese Erklärung verwerflich sei, geht schon aus dem oben Gesagten zur Genüge hervor. Denn 1) wird בֶּן־שָׁנָה stets vom Lebensalter gebraucht, und 2) werden

---

(18) Calmet gibt diese Erklärung Harduin's mit folgenden Worten wieder: »Saul omnium primus in Israele regnavit, primus regis nomen gessit, primusque inter reges fuit, cuius de nomine epochae signarentur: Ex quo regium regimen coepit, ac mos ex principum annis gesta enumerandi. Ducta est igitur supputatio annorum per regnum Saulis per duos annos; sed populus audita reprobatione Saulis, deinde neglexit eius nomen addere in actis publicis; atque ita factum est, ut Saul *duobus annis regnaverit*; neque enim post illam regis loco deinceps habitus est.« Zu welcher Erklärung Calmet bemerkt: »Haec tamen expositio difficultatem huius textus non removet. An prona satis et naturali verborum sensu usurpaverimus, *Saul filius erat anni*, ut indicemus ab eo primum coepisse morem tempora per annos regum supputandi?«

die Jahre seit Sauls Verwerfung von seinen Regierungsjahren nirgends ausgeschlossen. Es wird also auch durch diese Erklärung die Schwierigkeit nicht gehoben. Dafs mit derselben auch die Angabe, dafs Saul seinem Sohne Jonathan im 3. Regierungsjahre die Führung einer Abtheilung Truppen anvertraut habe, nicht zu vereinigen ist, haben wir bereits nachgewiesen.

---

§. 19.

Nachdem wir, wie wir glauben, überzeugend dargethan haben, dafs keine einzige der bisher angeführten Erklärungen die in der Zahl 1 und 2 liegende Schwierigkeit befriedigend löset und allen mehr oder weniger wichtige Gründe entgegen stehen, so entsteht hier die Frage, ob nicht in anderer Weise, als es von verschiedenen älteren Interpreten geschehen, die bezeichnete Schwierigkeit gelöset werden könne? Und diese Frage glauben wir bejahend beantworten zu können. Da wir bereits oben gezeigt haben, dafs die Worte : *ein* Jahr und *zwei* Jahre nicht richtig sein können, so müssen wir dafür andere Zahlen aufsuchen und die Berechtigung zur Annahme derselben nachweisen. Bevor wir aber die Zahlen angeben, welche muthmafslich ursprünglich im hebräischen Texte gestanden haben, wollen wir einiges über Zahlangaben im alten Testamente vorausschicken und nachweisen, dafs auch an mehreren anderen Stellen unrichtige Angaben vorkommen.

Es unterliegt zuvörderst keinem Zweifel, dafs die alttestamentlichen Schriftsteller wenigstens sehr oft, wie auf den makkabäischen Münzen (19), die Zahlen durch Buchstaben ausgedrückt haben. Da nun manche Buchstaben in

---

(19) Vergl. Jahn's Archäologie 1. Th., II. Bd., Taf. VI und Faber in zwei Programmen vom Jahre 1775.

dem alten und vorexilischen und nachexilischen Schriftcharakter sehr ähnlich sind, so konnten dieselben von den Abschreibern und denjenigen, welche für die Zahlbuchstaben Zahlwörter schrieben oder übersetzten, aus Versehen leicht verwechselt worden sein. So leuchtet ein, dafs die Buchstaben ב = 2 und כ = 20. — ג = 3 und ז = 7, und נ = 50. — ד = 4 und ר = 200. — ה = 5 und ח = 8, und ת = 400. — ו = 6 und י = 10. — ט = 9 und מ = 40. — ע = 70 und צ = 90 und Andere wegen ihrer Aehnlichkeit leicht mit einander verwechselt werden können. Zum Beweise nun, dafs sich die Zahlangaben öfters widersprechen und die Zahlbuchstaben wegen ihrer Aehnlichkeit öfters verwechselt und auf diese Weise falsche Zahlangaben in den Text gekommen sind, wollen wir einige Parallelstellen anführen (20). Nach 2 Sam. 10, 18 tödtete David 700 Wagenpferde (שְׁבַע מֵאוֹת רֶכֶב) der Aramäer, nach 1 Chron. 19, 18 aber 7000 (שִׁבְעַת אֲלָפִים רֶכֶב); nach 2 Sam. 23, 8 schlug Jasobeam, einer der Helden Davids, 800 Feinde (שְׁמֹנֶה מֵאוֹת), nach 1 Chron. 11, 11, 300 (שְׁלֹשׁ־מֵאוֹת); nach 2 Sam. 24, 9 betrug die Zahl der Gezählten im Stamme Juda 500,000, nach 1 Chron. 21, 5 470,000; nach 2 Sam. 24, 9 war die Zahl der Gezählten im Zehnstämmereiche 800,000, nach 1 Chron. 21, 5 1,100,000; nach 2 Sam. 24, 24 kaufte David die Tenne Ornans für 50 Seckel Silber, nach 1 Chron. 21, 25 für 600 Seckel Gold; nach 1 Kön. 5, 6 hatte Salomo in seinen Ställen 40,000 Gespanne Rosse, nach 2 Chron. 9, 25 4000; nach 1 Chron. 5, 30 hatte Salomo beim Tempelbau 3,300 Aufseher, nach 2 Chron. 2, 2 3,600 (wo wahrscheinlich entweder die in der alten Schrift ähnlichen Buchstaben ש 300 und ו mit einem dia-

---

(20) Ueber die folgenden Stellen, worin die Zahlangaben differiren, haben wir im ersten Theile unserer „Beiträge zur Erklärung des alten Testamentes. Münster 1851“ ausführlich gehandelt und die Schwierigkeiten und Widersprüche zu lösen gesucht.

kritischen Punkt oder מ verwechselt worden sind und für מ in der Quadratschrift ם fin. geschrieben worden ist, oder ז und ו mit einem diakritischen Punkt verwechselt sind); nach 2 Kön. 24, 8 war Jojachin 18 Jahre alt, als er König wurde, nach 2 Chron. 36, 9 acht Jahre; nach 1 Kön. 7, 26 faſste das eherne Meer 2000 Bat, nach 2 Chron. 4, 5 3000; nach 1 Kön. 9, 28 brachten die Schiffe Salomos aus Ophir 420 Talente Gold (כ), nach 2 Chron. 8, 18 450 Talente (נ); nach 2 Kön. 25, 17 und Jerem. 52, 21 war jede der zwei Säulen, die Salomo vor dem Tempel aufrichten lieſs, 18 Ellen hoch und jedes der darauf gesetzten Kapitälchen 3 Ellen hoch, hingegen nach 2 Chron. 3, 15 die beiden Säulen 35 und die Kapitälchen 5 Ellen hoch; nach 2 Kön. 8, 26 wurde Achasja in seinem 22. Lebensjahre König, hingegen im 42. nach 2 Chron. 22, 2 (21); nach 1 Kön. 16, 23 gelangte Amri, König von Israel, im 31. Jahre Asa's des Königs von Juda, zur Regierung und regierte 12 Jahre, woher also sein Nachfolger Achab im 43. Jahre nach Asa's Regierungsantritt König wurde, nach V. 29 das. soll aber Achab im 38. Jahre König über Israel geworden sein; nach 1 Kön. 22, 41 bis 42 kam Josaphat im 4. Jahre nach Achabs Regierungsantritte zur Regierung und regierte 25 Jahre, und nach 1 Kön. 22, 52 folgte Achasja der Sohn des Achab im 17. Jahre Josaphats und regierte zwei Jahre, woher also Achab 22 Jahre regierte; nach 2 Kön. 3, 1 trat aber Joram, der Sohn Achabs und Bruder des Achasja, im 18. Jahre Josaphats die Regierung über Israel an. Wenn nun auch die Schwierigkeit durch die Annahme ausge-

---

(21) Die alexandrinische Uebersetzung hat 20. Lebensjahre. Die Zahl 42 ist hier um so auffallender, weil nach 2 Chron. 21, 20 Joram, der Vater des Achasja, 32 Jahre alt gewesen sein soll, als er zur Regierung gelangte und 8 Jahre regiert hat. Hiernach wäre also der jüngste Sohn 2 Jahre älter als der Vater gewesen. Wahrscheinlich sind מב = 42 und כב = 22 aus Versehen verwechselt worden.

glichen werden könnte, dafs die Jahre angefangen, aber nicht vollendet wurden, so heifst es doch 2 Kön. 8, 16 weiter, dafs Joram, der Sohn Josaphats, im 5. Jahre Jorams des Königs von Israel die Regierung angetreten habe, wonach Josaphat nicht 25, sondern 23 Jahre regiert hätte; womit aber die Angabe 2 Kön. 1, 17, dafs Joram, der König von Israel, im 2. Jahre Jorams, des Sohnes Josaphats König geworden sei, im Widerspruche steht. Nach 2 Kön. 15, 27 hat Pekach im 52. Jahre des Ussia die Regierung angetreten und 20 Jahre regiert, nach V. 32 ward aber Jotham im 2. Jahre des Pekach König, wonach Ussia nicht 52 Jahre, wie 2 Kön. 15, 2 gesagt wird, sondern 54 Jahre regiert hätte. Dann ward Pekach nach 2 Kön. 15, 30 im 20. Jahre des Jotham ermordet und regierte nach V. 27 20 Jahre, woher er also im 22. Jahre ermordet sein müfste, und doch wird 15, 33 die Dauer seiner Regierung nur auf 16 Jahre angegeben. Nach 2 Kön. 17, 1 gelangte Hosea, der Mörder Pekachs, im 12. Jahre des Achas zur Regierung, was nach 16, 1 im 4. Jahre des Achas hätte geschehen müssen. Diese Stellen, welche noch mit mehreren anderen, die unrichtige Zahlen enthalten, vermehrt werden könnten, wenn es nöthig wäre, zeigen zur Genüge, dafs selbst der hebräische Grundtext mehrere sich widersprechende Zahlangaben enthält. Müssen aber Corruptionen der Abschreiber im Texte angenommen werden, so könnte dieses auch 1 Sam. 13, 1 der Fall sein. Aus diesen unrichtigen Angaben darf aber keineswegs geschlossen werden, dafs dieselben den Verfassern der heil. Schrift selbst angehören. Denn da sich durch zahlreiche Beispiele nachweisen läfst, dafs im Texte Abschreiberfehler durch Verwechselung ähnlicher und ähnlich klingender Buchstaben und insbesondere in den Zahlbuchstaben entstanden sind, so müssen diese Unrichtigkeiten auf die Abschreiber zurückgeführt werden. Dafs die alten Hebräer bei Angabe der Zahlen die Buchstaben gebraucht und selbst die alexandrinischen Uebersetzer noch Zahlbuchstaben

statt Zahlwörter vor Augen gehabt haben, läfst sich überzeugend darthun. In sehr vielen Fällen läfst sich noch nachweisen, wie die Versehen entstanden sind und warum die alexandrinischen Uebersetzer so sehr abweichende Zahlen angeben. Folgende Beispiele dienen zur Begründung des Gesagten. So unterliegt es keinem Zweifel, dafs die Verschiedenheit der Zahlen 1 Kön. 12, 21, 180,000 auserlesene Krieger, welche Rehabeam aus den Stämmen Juda und Benjamin sammelte, wofür in der alexandrinischen Uebersetzung 120,000 (*ἑκατὸν καὶ εἴκοσι χιλιάδας νεανικῶν*) stehen, durch Verwechselung der ähnlichen Zahlbuchstaben פ = 80 und כ = 20 entstanden ist. Die Zahlwörter שְׁמֹנִים = 80 und עֶשְׂרִים = 20 konnten wegen ihrer grofsen Verschiedenheit nicht verwechselt werden. Nach 1 Kön. 9, 28 brachte die Flotte Salomos aus Ophir 420 Talente Gold zurück, hingegen nach der alexandrinischen Uebersetzung nur 120 (*ἑκατὸν καὶ εἴκοσι τάλαντα*). Offenbar liegt hier die Ursache der Verschiedenheit in der Verwechselung der Buchstaben תכ = 420 mit קכ = 120. Die Zahlwörter : אַרְבַּע־מֵאוֹת וְעֶשְׂרִים = 420 und מֵאָה וְעֶשְׂרִים sind zu verschieden, als dafs sie verwechselt werden könnten. So hat die alexandrinische Uebersetzung 1 Chron. 2, 21 für die Zahl 60 שִׁשִּׁים, wie der hebräische Text hat, die Zahl 65 שִׁשִּׁים וְחָמֵשׁ (סה), 2 Chron. 16, 12. 39 שְׁלֹשִׁים וָתֵשַׁע für 39 (לט) die Zahl 40 אַרְבָּעִים (מ), V. 1 für 36 שְׁלֹשִׁים וָשֵׁשׁ (לו) die Zahl 38 שְׁלֹשִׁים וּשְׁמֹנֶה (לה); 2 Chron. 22, 2 für 42 אַרְבָּעִים וּשְׁתַּיִם (מ) die Zahl 20 עֶשְׂרִים (כ). Nach 2 Sam. 23, 21 *erschlug* Benaja, der Sohn Jojadas, *einen Aegypter, einen ansehnlichen Mann* (הוּא הִכָּה אֶת־אִישׁ מִצְרִי אֲשֶׁר מַרְאֶה) wofür es in der Parallelstelle 1 Chron. 11, 23 heifst : *er erschlug einen Aegypter, der fünf Ellen hoch war* (הוּא הִכָּה אֶת־הָאִישׁ הַמִּצְרִי אִישׁ מִדָּה חָמֵשׁ בָּאַמָּה). Es unterliegt kaum einem Zweifel, dafs der Abschreiber der Bücher Samuels אש in אשר für eine scriptio defectiva von אִישׁ und ר (= ה) für das Zahlzeichen 5 חָמֵשׁ (ה) gehalten und für מַרְאֶה wegen Verwechselung der Buchstaben ר mit ד und א mit

ה, welche Buchstaben in der alten Schrift sich ähnlich waren und mit Uebergehung des letzten Buchstaben, מִדָּה *Elle*, gelesen hat. Das Wort בָּאַמָּה wurde wegen einer scheinbaren Lücke nach חָמֵשׁ hineingeschoben. Nach 2 Sam. 26, 13 soll eine *siebenjährige* Hungersnoth über das Land kommen, hingegen nach der Parallelstelle 1 Chron. 21, 12 eine *dreijährige*, wie auch die alexandrinische Uebersetzung an der ersteren Stelle hat. Auch hier ist diese Verschiedenheit offenbar durch Verwechselung des Zahlbuchstaben ג = 3 mit dem ähnlichen ז = 7 entstanden. Nach Nehem. 7, 14 war die Zahl der Söhne Asaphs 148, hingegen nach Esra 2, 41 : 128, wo כ = 20 mit מ = 40 verwechselt worden ist. Aus der Verwechselung der Buchstaben ז = 7 und ו = 6 kann auch die Verschiedenheit des hebräischen Textes 1 Mos. 2, 2, wo jetzt בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי *am 7ten Tage* gelesen wird, und die alexandrinische Uebersetzung, welche ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ hat, erklärt werden. Viele abweichende Zahlangaben zwischen dem hebräischen Texte und der alexandrinischen Uebersetzung finden sich auch 1 Mos. 5, wo ein Verzeichniſs der Nachkommen Adams bis Noahs und Angaben der Lebenszeit vor und nach Erzeugung der Söhne vorkommen. So hat Vers 3. 4 Adam nach dem hebräischen Texte vor Erzeugung des Seth 130 und nach Erzeugung desselben 800 Jahre gelebt, hingegen nach der alexandrinischen Uebersetzung vor der Erzeugung 230 und nach derselben 700, V. 6. 7 Seth vor der Erzeugung des Enosch 105 und nach Erzeugung desselben 807, nach der alexandrinischen Uebersetzung vor der Erzeugung 205 und nach der Erzeugung 707, v. 9. 10 Enosch vor der Erzeugung des Kenan 90 und nach derselben 815; nach der alexandrinischen Uebersetzung vor der Erzeugung 190 und nach derselben 715; V. 12. 13 Kenan vor Erzeugung des Mahalalel 70 nach Erzeugung desselben 840, nach der alexandrinischen Uebersetzung vor der Erzeugung 170 und nach derselben 740; V. 15. 16 Mahalalel vor Erzeugung des Jared 65 und nach Erzeugung

desselben 830, womit die alexandrinische Uebersetzung übereinstimmt; V. 18. 19 Jared vor der Erzeugung des Chanoch 162 und nach derselben 800, nach dem samaritanischen Texte vor der Erzeugung 62 und nach derselben 785; V. 21. 22 Chanoch vor Erzeugung des Methuschelach 65 und nach derselben 300, nach der alexandrinischen Uebersetzung vor der Erzeugung 165 und nach derselben 200; V. 25. 26 Methuschelach vor Erzeugung des Lamech 187 Jahre und nach derselben 782, nach dem samaritanischen Texte vor der Erzeugung 67 und nach derselben 653, die alexandrinische Uebersetzung stimmt hier mit dem hebräischen Texte überein; V. 28. 30 Lamech vor der Erzeugung des Noah 182 Jahre und nach derselben 777, nach der alexandrinischen Uebersetzung vor der Erzeugung 188 und nach derselben 565, nach dem samaritanischen Texte vor der Erzeugung 53 und nach derselben 600. In Betreff des Lebensalters ist zwischen dem hebräischen Texte und der alexandrinischen Uebersetzung nur ein Unterschied bei Lamech, indem nach dem hebräischen Texte derselbe 777 Jahre, hingegen nach der alexandrinischen Uebersetzung nur 753 Jahre gelebt hat. Eine noch größere Verschiedenheit in den Zahlangaben zwischen dem hebräischen und samaritanischen Texte und der alexandrinischen Uebersetzung und Josephus findet sich in dem Verzeichniß der Nachkommen Sems bis auf Abraham 1 Mos. Kap. 11. Nach V. 10. 11 war Sem 100 Jahre alt, als er den Arphaxad zeugte und lebte nach der Zeugung desselben noch 500 Jahre, womit der samaritanische Text und die alexandrinische Uebersetzung übereinstimmen, nach Josephus aber war Sem 112 Jahre alt, als er den Arphaxad zeugte. Nach V. 12. 13 war Arphaxad 35 Jahre alt, als er den Selah zeugte und lebte nach Erzeugung desselben noch 403 Jahre, hingegen nach dem samaritanischen Texte und der alexandrinischen Uebersetzung und Josephus war Arphaxad 135 Jahre alt, als er den Selah zeugte, und lebte nach der Erzeugung nach dem samaritanischen Texte noch 303,

nach der alexandrinischen Uebersetzung 400 Jahre. Nach V. 14. 15 war Selah 30 Jahre alt, als er Heber zeugte und lebte nach dessen Zeugung noch 403 Jahre, hingegen nach dem samaritanischen Texte, der alexandrinischen Uebersetzung und Josephus war Selah 130 Jahre alt, als er den Heber zeugte, und lebte nach dessen Zeugung nach dem samaritanischen Texte 303, nach der alexandrinischen Uebersetzung 230 Jahre. Nach V. 16. 17 war Heber 34 Jahre alt, als er den Phalag zeugte und lebte nach dessen Zeugung noch 430 Jahre, hingegen nach dem samaritanischen Texte, der alexandrinischen Uebersetzung und Josephus war Heber 134 Jahre alt, als er den Phalag zeugte, und er lebte nach dessen Zeugung nach dem samaritanischen Texte und der alexandrinischen Uebersetzung 270 Jahre. Nach V. 18. 19 war Phalag 30 Jahre alt, als er den Reu (Regu) zeugte und lebte nach dessen Zeugung noch 209 Jahre, hingegen nach dem samaritanischen Texte, der alexandrinischen Uebersetzung und Josephus war er 130 Jahre alt, als er den Reu zeugte und lebte nach dessen Zeugung nach dem samaritanischen Texte noch 109, nach der alexandrinischen Uebersetzung 209 Jahre. Nach V. 20. 21 war Reu 32 Jahre alt, als er den Sarug zeugte und lebte nach dessen Zeugung noch 207 Jahre, hingegen nach dem samaritanischen Texte und der griechischen Uebersetzung war er 132, nach Josephus aber 130 Jahre alt und lebte nach der Zeugung nach dem samaritanischen Texte noch 107, nach der alexandrinischen Uebersetzung 207 Jahre. Nach V. 22. 23 war Serug 30 Jahre alt, als er den Nachor zeugte und lebte nach dessen Zeugung noch 200 Jahre, hingegen nach dem samaritanischen Texte und der alexandrinischen Uebersetzung war er 130 und nach Josephus 132 alt und lebte nach dessen Zeugung nach dem samaritanischen Texte 100 und nach der alexandrinischen Uebersetzung 200 Jahre. Nach V. 24. 25 war Nachor 29 Jahre alt, als er den Therach zeugte und lebte nach dessen Zeugung noch 119 Jahre, hingegen nach dem

samaritanischen Texte war er 79, nach der alexandrinischen Uebersetzung 179 und nach Josephus 120 Jahre alt, und lebte nach der Zeugung nach dem samaritanischen Texte noch 69 und nach der alexandrinischen Uebersetzung 125 Jahre (22). Nach V. 26. 32 war Therach 70 Jahre alt, als er den Abraham zeugte und lebte 205 Jahre, hingegen nach dem samaritanischen Texte lebte derselbe nur 145 Jahre. Nach 2 Mos. 12, 40 haben die Israeliten 430 Jahre (שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה) in Aegypten gewohnt, hingegen nach dem samaritanischen Texte und der alexandrinischen Uebersetzung wird die Zeit des Aufenthaltes in Canaan mit eingeschlossen. Denn es heifst im samaritanischen Texte und in der alexandrinischen Uebersetzung: »Die Zeit, welche die Israeliten und ihre Väter im Lande Canaan und im Lande Aegypten gewohnt haben, ist 430 Jahre (LXX: *ἡ δὲ κατοίκησις τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, ἣν κατῴκησαν ἐν γῇ Αἰγύπτου καὶ ἐν γῇ Χαναὰν, ἔτη τετρακόσια τριάκοντα*). Nach dieser Lesart rechnet man gewöhnlich 215 auf die Wanderungen Abrahams, Isaaks und Jakobs im Lande Canaan, und 215 Jahre auf den Aufenthalt Jakobs und seiner Nachkommen in Aegypten. Allein es sprechen mehrere wichtige Gründe für den hebräischen Text und die Vulgata. Die Kirchenväter Theophilus von Antiochien, Clemens von Alexandrien, Chrysostomus und Epiphanius haben ebenfalls die Lesart des hebräischen Textes. Allein 215 Jahre sind ein zu kurzer Zeitraum für die grofse Volkszahl zur Zeit des Auszugs der Israeliten aus Aegypten. Sie waren an drei Millionen stark. Und nach 1 Mos. 15, 13 sollen Abrahams Nachkommen 400 Jahre (eine runde Zahl für 430) in einem

(22) Dafs die aus den Genealogieen Adams und Noahs angeführten Differenzen in den Zahlangaben nicht aus bloßer Buchstabenverwechslung, sondern aus bestimmten Absichten und Zwecken erklärt werden müssen, haben wir in den unten angeführten Beiträgen B. VII § ausführlich dargethan.

fremden Lande (Aegypten) wohnen. Wahrscheinlich ist las Wort בְּאֶרֶץ כְּנַעַן von dem Rande in den Text ge-athen. Dafs ähnliche Buchstaben oft verwechselt worden sind, beweist auch die verschiedene Schreibart vieler Nomina propria, z. B. ריפת 1 Mos. 10, 3, דיפת 1 Chron. 1, 6; דדנים 1 Mos. 10, 4, רודנים 1 Chron. 1, 7; חמדן 1 Mos. 36, 26, חמרן 1 Chron. 1, 41; חדר 1 Mos. 36, 39, הדד 1 Chron. 1, 50; זבדי Jos. 7, 1. 17. 18, זמרי 1 Chron. 2, 6; שמה 1 Sam. 16, 9, שמעא 1 Chron. 2, 13; שובל 1 Chron. 2, 52, שובב 1 Chron. 2, 18; אליאל 1 Chron. 6, 19, אליאב 1 Chron. 6, 11; עין Jos. 21, 16, עשן 1 Chron. 6, 44 und viele andere. Nach den bisher angeführten Stellen, die noch mit vielen anderen, welche unrichtige Zahlen ent-halten, vermehrt werden können, unterliegt es nicht dem geringsten Zweifel, dafs sich im A. T. in den Zahlangaben viele Unrichtigkeiten und Widersprüche finden. Zugleich geht aus dem Gesagten hervor, dafs noch jetzt die Ent-stehung der Unrichtigkeiten und Widersprüche der Zahlan-gaben als aus Verwechselung der Zahlbuchstaben hervor-gegangen nachgewiesen werden könne. Vgl. über diesen Gegenstand F. C. **Movers** in seinen »kritischen Unter-suchungen über die biblische Chronik«, Bonn 1834, S. 53 ff. Auch hat **Faber** in zwei Programmen vom Jahre 1775 aus mehreren Gründen erwiesen, dafs die alten Hebräer Buchstaben als Zahlzeichen gebraucht haben.

Kehren wir nun nach diesen Bemerkungen wieder zu unserer Stelle zurück.

---

§. 20.

Da, wie wir oben nachgewiesen haben, 1 Sam. 13, 1 solche Zahlangaben enthält, die unauflösliche Schwierig-keiten darbieten, so findet sich kein anderes Mittel, die-selben zu lösen, als die Annahme alter Abschreibefehler.

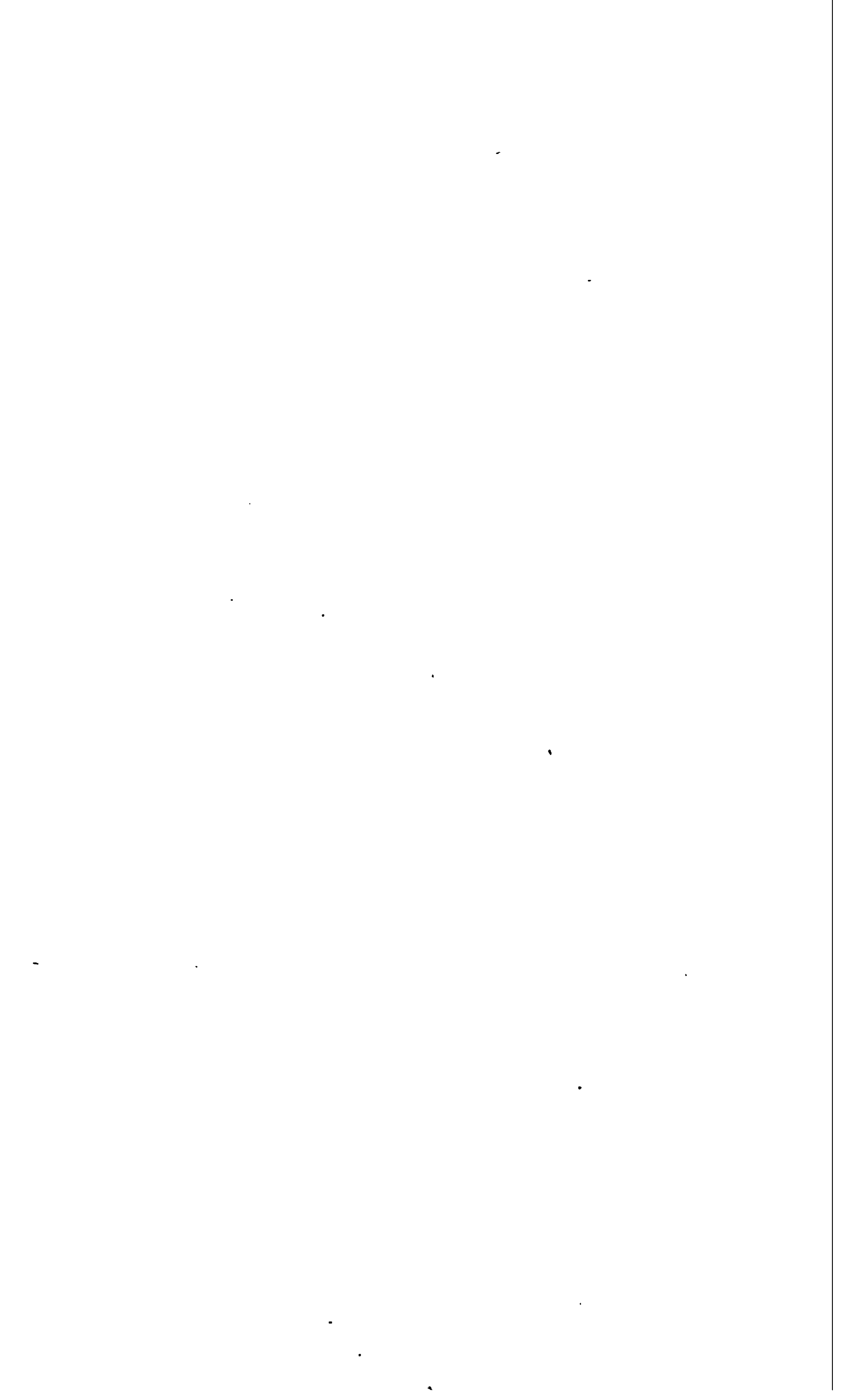
Dafs die Annahme alter, vor der alexandrinischen Uebersetzung entstandener Abschreibefehler zulässig sei, unterliegt nach dem, was so eben über diesen Gegenstand gesagt worden ist, keinem Zweifel. Sind aber diese vorhanden, so können wir mit Mel. Canus, Castalio, Polus, Joh. Dav. Michaelis, Dathe, Dereser, van Efs, Joh. Otto Thenius, dem neuesten Bearbeiter der Bücher Samuels und vielen anderen dieselben mit Grund auch an unserer Stelle annehmen. Es entsteht daher hier die Frage: welche denn die Zahlen gewesen sind, die ursprünglich im Texte gestanden haben, oder etwa anfänglich weggelassen und später nachzutragen versäumt wurden? Ein Ungenannter in den Hexaplis des Origenes und die Aldina haben nach *Sohn* (בֶּן) die Zahl 30 (*τριάκοντα*, שְׁלֹשִׁים). Da die Hebräer die Zahl 30 durch den Buchstaben Lamed (ל) ausdrücken, so sind einige Interpreten der Meinung, dafs nach בֶּן der in der alten hebräischen Schrift mit נ viel Aehnlichkeit habende Buchstabe ל ausgefallen sei. Allein diese Zahl ist noch zu klein, wenn man die Worte: duobus annis regnavit super Israel so versteht, dafs Saul nur zwei Jahre regiert hat, oder doch im dritten Jahre seiner Regierung seinem Sohne ein Commando gab. Denn dann hatte Jonathan schon im 32 — 33. Lebensjahre seines Vaters ein Heer angeführt. Da Jonathan zur Zeit, als ihm sein Vater die Anführung einer Abtheilung Truppen anvertraute, schon 20 Jahre alt sein mufste, weil die Dienstpflicht der Israeliten erst nach Vollendung dieses Jahres eintrat, so hätte sein Vater ihn schon in dem 10—11. Jahre seines Lebens gezeugt. Dieses Alter ist aber zu kurz. Denn wenn auch im Oriente die Männer früher mannbar werden, als im Abendlande, so wird doch wohl schwerlich es jemand zulässig finden, dafs Saul den Jonathan schon in seinem 10—11. Lebensjahre gezeugt habe. Daher bemerkt auch Thenius zu 1 Sam. 13, 1 richtig, dafs Jonathans damalige *Männlichkeit* (nach diesem und dem folgenden Cap.) mit dieser Conjectur im Widerspruche stehe. Nimmt

man aber an, dafs, wie wir oben gezeigt haben, Saul nicht zwei, sondern vierzig Jahre regiert hat, so ist es höchst unwahrscheinlich, dafs Saul zur Zeit, als er zum Könige über Israel von Samuel gesalbt wurde, schon 30 Jahre alt gewesen sei. Denn dann wäre Saul 70 Jahre alt geworden. Dieses ist aber wieder unwahrscheinlich, weil er in seinem letzten Lebensjahre noch ein rüstiger Krieger war. Denn dafs Saul noch kräftig und rüstig war, als er im Gebirge Gilboa den Philistern eine Schlacht lieferte und nach dem Verluste derselben seinem Leben selbst ein Ende machte (1 Sam. 31, 1 ff.), daran läfst die Erzählung von der Schlacht keinen Zweifel. Erwägt man noch ferner, dafs Saul lange Zeit hindurch schwere innere Leiden zu erdulden hatte, und dafs dieselben die körperlichen Kräfte schnell aufreiben und die Seelenkräfte schwächen, so kann derselbe schwerlich 30 Jahre zur Zeit seiner Salbung alt gewesen sein. Auch würde Saul schwerlich so furchtsam und scheu gewesen sein zur Zeit seiner Erwählung (1 Sam. 10, 22), wenn er schon 30 Jahre alt gewesen wäre. Hierzu kommt, dafs das ל wegen Unähnlichkeit der Form mit נ in בן nicht leicht übersehen werden konnte. Es leuchtet also ein, dafs Saul im zweiten Jahre seiner Regierung, d. i. im 33. seines Alters, seinem Sohne Jonathan nicht das Commando über 1000 Mann anvertraut haben kann. Hält man aber die Zahl *zwei* für unrichtig und nimmt man etwa dafür 20; so würde Jonathans Alter keine Schwierigkeit verursachen. Davon unten Mehreres. — Johann Dav. Michaelis ist der Meinung, dafs Saul zur Zeit seiner Salbung zum Könige über Israel etwa 18 Jahre alt gewesen sei (23) und dafs er 22 Jahre

(23) »Wollte man schlechterdings,« schreibt Michaelis, »dafs ich über die erste Zahl rathen sollte, nun so nähme ich die 18 auch unrecht [illegible] (?) Jahre aus Josepho, die er doch wo gefunden haben mufs, und übersetzte so: *achtzehn* Jahr war Saul alt, da er König ward, und nachdem er zwei und zwanzig Jahre regiert hatte, suchte er sich 3000 Mann unter den Israeliten aus u. s. f.« Wenigstens kann man etwas Zusammenhängendes bei den Worten denken.«

bereits regiert hatte, als er seinen Sohn Jonathan einer Abtheilung Truppen von 1000 vorgesetzt habe. Hiernach hätte also nach בֶּן 18 Jahre und für 2 Jahre 22 Jahre ursprünglich im Texte gestanden. Waren diese durch Zahlbuchstaben ausgedrückt, so hätte יח = 18 nach בן gestanden. Allein diese Meinung ist schon deswegen unwahrscheinlich, weil dann Saul in einem Alter zum Könige gesalbt worden wäre und Kriege hätte führen müssen, wo die Israeliten noch nicht dienstpflichtig waren. Schwerlich war er im 18. Jahre schon völlig ausgewachsen, so daſs er um einen Kopf über das ganze Volk hervorragte. Hierzu kommt, daſs wegen der groſsen Unähnlichkeit der Buchstaben יח nicht leicht übersehen werden konnten. — Nach Jahn im ersten Theile seiner »Einleitung in die göttlichen Bücher des alten Bundes« §. 130, S. 473 soll nach בן die Zahl 22, d. i. כב aus Versehen ausgefallen sein, weil diese Buchstaben wegen der groſsen Aehnlichkeit leicht übersehen werden können. Allein diese Zahl hat, wenn man die Zahl *zwei* für richtig hält und annimmt, daſs Saul im dritten Jahre nach seiner Salbung seinem Sohne Jonathan ein Commando von 1000 Mann anvertraute, eine noch gröſsere Schwierigkeit, als die Zahl 30. Denn war Jonathan 20 Jahre alt, als er ein Commando erhielt, so hätte Saul denselben in seinem vierten Lebensjahre gezeugt, was unsinnig ist. Nimmt man aber an, daſs für 2 ursprünglich die Zahl 20 gestanden hat, so stände der Meinung von Jahn nichts von Bedeutung entgegen. Denn in diesem Falle hätte Saul seinen Sohn Jonathan in seinem 43. Lebensjahre und im 21. seiner Regierung einer Abtheilung Truppen vorgesetzt, und ihn etwa in seinem 21. Lebensjahre gezeugt. Daſs für 2 ursprünglich 20 im Texte gestanden hat, werden wir unten wahrscheinlich zu machen suchen. Canus bei Mendoza meint, daſs nach בן die Zahl 20 ausgefallen sei. Gegen diese Meinung läſst sich ebenfalls, wenn man für 2 etwa die Zahl 20 annimmt, nichts Gegründetes einwenden. Daſs die Zahl 20, welche die Hebräer

urch den mit ב ähnlichen Buchstaben כ bezeichneten,
icht übersehen und daher ausfallen konnte, ist jedem ein-
uchtend. Welche Zahl vorzuziehen sei, wagen wir nicht
u entscheiden. Was nun ferner die Zahl *zwei* betrifft,
elche die alten Hebräer durch den Buchstaben ב bezeich-
ten, so ist es höchst wahrscheinlich, dafs für denselben
prünglich der ähnliche und oft mit ihm aus Versehen der
bschreiber verwechselte Buchstabe כ = 20 gestanden hat.
at Saul etwa im 20. oder 22. Lebensjahre die Regierung
er Israel angetreten und seinen Sohn Jonathan in seinem
1. Regierungsjahre einer Abtheilung Truppen vorgesetzt,
hat er denselben, wenn er etwa im 21—23. Lebensjahre
Commando erhielt, in seinem 19—21. Lebensjahre ge-
gt. Nehmen wir die 20—22 Jahre vor dem Antritt der
gierung und die 40 nach dem Antritte derselben, so
de Saul ein Alter von 60—62 Jahren erreicht haben.
es Alter ist nicht zu hoch. Dafs von dem 20. Regie-
gsjahre Sauls an alles das, was von ihm von 1 Sam.
. 2 an erzählt wird, gut geschehen konnte, haben wir
its oben bemerkt, denn vom 20. Regierungsjahre an
ben noch 20 übrig. — Nach dem Gesagten hätte also
prünglich für בֶּן־שָׁנָה שָׁאוּל בְּמָלְכוֹ וּשְׁתֵּי שָׁנִים מָלַךְ עַל יִשְׂרָאֵל
Texte gestanden : בֶּן־כ״ שָׁנָה שָׁאוּל בְּמָלְכוֹ ו״כ שָׁנָה מָלַךְ עַל
יִשׂ׳ oder בֶּן־כ״ב etc. »Saul war der Sohn von 20 oder
Jahren, d. i. 20 oder 22 alt, als er König wurde, und
r 20 Jahre regiert hatte, da wählte er aus Israel 3000
n u. s. w.«



IV.

Beantwortung der Frage:

ob die geographischen Ortsbezeichnungen בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר eine nachmosaische Abfassung des Pentateuchs, oder die Abfassung im Westjordanlande fordern.

Bei den Untersuchungen über die Echtheit und Glaubwürdigkeit der heiligen Schriften des alten und neuen Testaments ist die Frage nach den Verfassern derselben von großer Wichtigkeit. Es ist jedem ohne nähere Nachweisung einleuchtend, daſs wir den Inhalt einer Schrift für wahr halten können, wenn wir den Verfasser desselben als einen Mann kennen, der dasjenige, was er schreibt, genau kannte und auch den Willen hatte, nur das zu schreiben, was er als wahr und richtig erkannte. Ist der Verfasser ein glaubwürdiger Mann, so liegt in dessen Glaubwürdigkeit für uns eine hinreichende Bürgschaft, daſs auch dasjenige wahr ist, was er von früheren Begebenheiten, die lange vor ihm sich ereignet haben, berichtet, mögen wir dann auch die Mittel und Wege nicht kennen, wodurch er zur genauen Erkenntniſs früherer Zeiten und Begebenheiten gelangt ist. Lieſse sich nun durch genügende Gründe darthun, daſs Moses der Verfasser des Pentateuchs ist, so liegt für uns in diesem Beweise die Bürgschaft, daſs dasjenige, was er in demselben aufgezeichnet hat, wahr ist. Denn daſs Moses die Wahrheit sagen wollte, unterliegt keinem Zweifel und kann nur von demjenigen geleugnet werden, welcher sich von vorgefaſsten Meinungen leiten läſst. Die Frage, ob Moses den Pentateuch geschrieben habe, wird aber von vielen neueren Gelehrten verneinend beantwortet. Den Beweis, daſs Moses nicht der Verfasser des Pentateuchs sein könne, glauben viele neuere Gelehrte aus der Sprache, der Darstellungsweise, der Zusammensetzung, dem Inhalte und namentlich aus einzelnen geographischen Grenz- und Ortsbe-

zeichnungen entnehmen zu können. In Betreff der geographischen Ortsbezeichnungen werden unter anderen בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר als Beweis für eine nachmosaische Abfassung des Pentateuchs angeführt. Denn diese geographischen Ortsbezeichnungen sollen stets das Ostjordanland, die Gegend, welche der Stamm Ruben, der Stamm Gad und der halbe Stamm Manasses in Besitze hatten, bezeichnen und מֵעֵבֶר הַיַּרְדֵּן und בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן durch *jenseits des Jordans* übersetzt werden müssen. Da nun bekanntlich Moses im Ostjordanlande gestorben ist und nicht den Jordan überschritten hat (4 Mos. 20, 12; 27, 13. 17; 5 Mos. 31, 2 ff.; 34, 1 ff.), so soll in dem בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר der Beweis liegen, dafs der Verfasser des Pentateuchs oder doch eines grofsen Theils desselben in Canaan, dem Westjordanlande, gelebt habe, indem nur von seinem Standpunkte aus das Ostjordanland ein *jenseitiges* genannt werden könne. Wäre Moses der Verfasser des Pentateuchs, behauptet man, so hätte er das Ostjordanland nicht ein *jenseitiges*, sondern ein *diesseitiges* nennen müssen. Da wir uns vorgenommen haben, mit Uebergehung der aus der Sprache, Darstellungsweise, dem Zusammenhange und dem Inhalte gegen die mosaische Abfassung des Pentateuchs entnommenen Gründe, die bezeichneten geographischen Ortsbezeichnungen in nähere Untersuchung zu ziehen, so wollen wir im Folgenden dasjenige vortragen, was über jenen Beweisgrund für die nachmosaische Abfassung des Pentateuchs zu halten sei. Wir können schon hier im Voraus die Versicherung geben, dafs wir bei der Prüfung aller Stellen, worin jene geographische Ortsbezeichnung vorkommt, zu der Ueberzeugung gelangt sind, dafs aus den bisher angeführten Stellen der Beweis für eine nachmosaische Abfassung gar nicht geführt werden kann. Denn es wird aus der folgenden Untersuchung sich ergeben, dafs jene geographischen Ortsbezeichnungen nicht blos das Ostjordanland, sondern auch das Westjordanland Canaan bezeichnen und die Bedeutung *jenseits* und *diesseits* haben. Bevor wir aber die Stellen anführen, worin die

geographischen Ortsbezeichnungen בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר, wozu auch עֵבֶר gehört, vorkommen, wollen wir erst einige Schriftsteller namhaft machen, welche aus jenen Bezeichnungen einen Beweis für die nachmosaische Abfassung des Pentateuchs entnommen haben.

Nach dem Vorgange des jüdischen Interpreten Rab. Abarbanel, der auf jene geographischen Ortsbezeichnungen aufmerksam gemacht hat, des Nikolaus de Lyra (gewöhnlich Lyranus genannt), der dieselben unter den Gründen anführt, weshalb einige Gelehrte den Pentateuch dem Moses absprechen, und des jüdischen Philosophen Spinoza und des Peyrerius, die auf dieselben Gewicht legen, haben in neueren Zeiten namentlich Alexander Geddes in der Anmerkung zu 5 Mos. 1, 1, Anton Theodor Hartmann, Peter von Bohlen, Friedrich Tuch u. A. jene Ortsbezeichnungen zum Beweise einer nachmosaischen Abfassung des Pentateuchs angeführt. Geddes bemerkt zu den Worten בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן : »Die LXX πέραν τοῦ Ἰορδάνου, Vulg. trans Iordanem, und eben so alle alte Uebersetzer, so dafs man nicht *diesseits*, sondern *jenseits* des Jordans zu übersetzen hat. — Dies kann als ein Beweis angesehen werden, dafs der Verfasser, welcher so schrieb, auf der Westseite des Jordans lebte, also Moses nicht war. Man kann, so viel ich weifs, keine Stelle nachweisen, wo בְּעֵבֶר auf *dieser Seite*, *diesseits* hiefse.« Hartmann schreibt in seinen »historisch-kritischen Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und den Plan der Bücher Moses. Rostock und Güstrow, 1831,« S. 706 : »Der Verfasser (des Pentateuchs) spricht von einem *Jenseits* (מֵעֵבֶר) des Jordans, obgleich er, wenn die Aufzeichnung vor der geschehenen Einwanderung der (Israeliten) in Palästina geschehen wäre, den Ausdruck *diesseits* hätte gebrauchen müssen. Z. B. Num. 35, 14 werden die drei Freistätten *jenseits des Jordans* den drei Freistätten im Lande Canaan entgegengesetzt. Mufs also nicht der Verfasser in Palästina gelebt haben? Hat er aber in Palästina gelebt,

so ist er von der Person Moses verschieden gewesen, weil dieser bekanntlich in der Wüste gestorben ist.

»In Palästina, als das Land seines Aufenthalts, rückt sich auch der Erzähler Deuter. 1, 1 in den Worten: »»dies sind die Reden, die Mose gehalten hat *jenseits* (בְּעֵבֶר) *des Jordans*;«« und eben das. 3, 8: »»wir entrissen um jene Zeit das Land den beiden Königen der Amoriter *jenseits des Jordans.*« P. v. Bohlen schreibt in der Einleitung S. LX des genannten Werkes: »Moses ferner kam nicht über den Jordan (Deut. 4, 22) und dennoch läfst ihn das Deuteronomium die Gesetze *jenseits des Jordans* geben (Deut. 1, 1; 3, 8; 4, 41. 46. 47 und öfter), wodurch es verräth, dafs es selber diesseits des Flusses (Jordan) geschrieben wurde und nur in einigen Fällen die Fiction zu halten sucht (Deut. 11, 30); einmal vergifst sich eben so das vierte Buch: *sie lagerten im Gefilde der Moabiter jenseit des Jordans, Jericho gegenüber* (Num. 22, 1, wozu erklärend ist Josua 13, 32), denn das Gebiet der Moabiter lag nur im Osten des Jordans. Dies sah schon Peyrerius (Syst. Praeadamitarum p. 185), indessen hat man in neueren Zeiten בְּעֵבֶר in dergleichen Fällen durch *diesseits* zu geben versucht (Movers kritische Untersuchungen über die bibl. Chronik S. 241), wie es nirgend (?) heifst und durch keine (?) Stelle kann bewiesen werden (1).« Und in seiner Erklärung über die Genesis bemerkt er zu Gen. 50, 11, dafs die Bedeutung *diesseits* gänzlich gegen die Sprache sei. Tuch sagt in seinem Commentar über die Genesis, Halle 1838, S. LXXXVI: »Eben darauf führt, dafs beide Erzähler (der Genesis) nirgends verhehlen, in Canaan zu leben und zu schreiben. Schon in der Grundschrift ist Canaan Gen. 40, 15 אֶרֶץ הָעִבְרִים (Land der Hebräer), was es erst nach Josuas Siegen war, Num. 22, 1 lagern sich die Israeliten in den

---

(1) Sonderbarer Weise wird diese Behauptung in der Anmerkung zu jenen Worten der Sache nach wieder zurückgenommen. Denn derselbe schreibt: »Die Phrase: *jenseit des Jordans* nach Weise

Gefilden Moabs מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן *jenseit des Jordans*, welches, wie בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן Genes. 50, 10. 11, den westlich wohnenden Berichterstatter kund giebt, und selbst im Sprachgebrauche zeigt sich das kanaanitische Vaterland, wenn Grundschrift und Ergänzer יָמָּה, מִיָּם u. a. in der Bedeutung *westwärts* gebrauchen, Exod. 26, 22; 27, 13; 38, 12; 10, 19; Gen. 12, 8; 28, 14, was an die Localität des Landes gebunden ist.«

Jetzt, nachdem wir aus den angeführten Stellen erkannt haben, dafs selbst namhafte neuere Gelehrte in den geographischen Ortsbezeichnungen בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר einen Beweis für die nachmosaische Abfassung des Pentateuchs gefunden haben, können wir uns zu der Beantwortung der Frage wenden: ob jene Ausdrücke immer in der Bedeutung *jenseits* und als Bezeichnung des Ostjordanlandes zu fassen seien, oder bisweilen auch die Bedeutung *diesseits* haben und das Westjordanland bezeichnen. — Die Beantwortung dieser Frage wird selbst von Vertheidigern der mosaischen Abfassung des Pentateuchs verschieden beantwortet. Die meisten derselben nehmen an und suchen es durch Stellen des alten Testaments zu erweisen, dafs jene geographischen Ortsbezeichnungen die Bedeutungen *diesseits* und *jenseits* haben, wo hingegen Hengstenberg der Ansicht ist, dafs jene Bezeichnungen eigentlich nie die Bedeutung *diesseits* haben. Diejenigen Gelehrten, welche behaupten, dafs jene Bezeichnungen beide Bedeutungen haben, pflegen dieselben auf eine allgemeine Grundbedeutung zurückzuführen, um das Auffallende zweier geradezu entgegengesetzter Bedeu-

---

בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן יָם) steht für ganz Palästina seiner Breite nach; daher erklärend hinzugefügt wird: vom Flusse Arnon bis an den Berg Hermon Jos. 12, 1; vgl. Jos. 1, 15; 5, 1; 9, 1; 12, 7; 1 Sam. 31, 7), und so sind die fünf Ausnahmen (Gesen., Lex. man.), welche allerdings das Westjordanland bezeichnen, nur scheinbar; מֵעֵבֶר dagegen kann *jenseit* und *diesseit* oder, von jenseit des Jordans her (wie Jos. 22. 7), bedeuten (vgl. auch zu Genesis 50, 10).«

tungen zu vermeiden, ähnlich wie bei בָּרַךְ, welches in der Bedeutung von *segnen* und *fluchen* vorkommt. Das מֵעֵבֶר bezeichnet nach denselben ursprünglich entweder *zur Seite* oder *übergangs* und erhält nur durch den Zusammenhang die Bedeutung *diesseits* oder *jenseits*. Unter den älteren Gelehrten sind dieser Meinung Gousset, Bonfrer zu 1 Mos. 50, 10. 11, Carpzov, Rich. Simon und viele Andere. Gousset schreibt lex. p. 1099 : »עֵבֶר significat id, quo spatium aliquod terminatur, quodque adeo transgredi oportet, ut ex illo spatio in vicinum transeatur. — — Quia autem simpliciter notat terminum spatii ac oram rei, ideo cum aliquid aliud corpus apponitur, non designat cui ense et quomodo apponatur, sed id circumstantiae docent.« Unter den Neueren gehören hierher Vater, Movers über die biblische Chronik S. 240, Dereser an den betreffenden Stellen seiner Uebersetzung des alten Testaments, König über Josua S. 106, Drechsler, Bened. Welte in dem Werke : »Nachmosaisches im Pentateuch, Karlsruhe und Freiburg 1841«, S. 178 f. u. A. Joh. Severin Vater schreibt in seinem Commentar über den Pentateuch, Halle 1805, zu 5 Mos, 1, 1 : »Die gewöhnlichere Bedeutung von בְּעֵבֶר ist allerdings *jenseits*, und viele Stellen, die für die Bedeutung *diesseits* angeführt zu werden pflegen, haben entweder den entgegengesetzten Sinn, oder lassen die Bedeutung überhaupt zweifelhaft. Indessen blos von מֵעֵבֶר ist Num. 21, 13; 32, 19. 32; 34, 15; 35, 14 die Bedeutung *diesseits* deutlich. Auch בְּעֵבֶר steht eben so Jos. 1, 15, wo Josua noch vor dem Uebergange über den Jordan zu den Rubeniten, Gaditen und Manassiten sagt, dafs die zum Kriege Tauglichen erst nach Eroberung des Landes Kanaan in dem Lande wohnen können, welches ihnen Moses בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן gegeben habe. Ebenso beweist dafür unter der höchst wahrscheinlichen Voraussetzung, dafs Deut. 3 ff. von Moses östlich vom Jordan gesprochen sein soll, auch Deut. 3, 8. Und demnach ist kein Grund, bei minder entschie-

denden Stellen auf die Bedeutung : jenseits, ein Gewicht zu legen, und darauf Argumentationen zu gründen.«

Nach Hengstenberg in seinen Beiträgen zur Einleitung ins alte Testament, Bd. 3, auch unter dem Titel : die Authentie des Pentateuchs, Bd. 2, Berlin 1839, soll S. 306 aber die Annahme, dafs בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר sowohl *diesseits* als *jenseits* bedeuten, wenn sie auch, wofern keine dritte denkbar wäre, der ersteren vorzuziehen sei (S. 314), mit grofsen Schwierigkeiten zu kämpfen haben, und unhaltbar und eine andere vorzuziehen sein. »Aber auch die Annahme,« schreibt er a. a. O. S. 316, »dafs das בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר bald *diesseits*, bald *jenseits* bedeute, hat mit grofsen Schwierigkeiten zu kämpfen. Seine Setzung wäre dann ja gänzlich überflüssig; man sähe gar nicht ein, warum es nicht lieber ganz weggelassen wurde, da die bestimmende Kraft allein in den Zusätzen liegen soll. Und was will man mit den zahlreichen Stellen anfangen, wo diese Zusätze ganz fehlen und doch offenbar eine Bestimmung gegeben werden soll? Auch vermag man es von diesem Standpunkte aus nicht zu erklären, warum der Gebrauch des בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר הַיַּרְדֵּן von dem cisjordanischen Lande fast (?) nur im Pentateuch und dem Buche Josua vorkommt.

»Stellen wir jetzt diesen beiden (?) unhaltbaren Ansichten die richtige entgegen. Das עֵבֶר, בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר heifst überall (?) und ohne Ausnahme *jenseits*, aber das diesseits und jenseits können von einem doppelten Standpunkte aus gebraucht werden, entweder von dem individuellen des Redenden oder Schreibenden, oder von einem allgemeineren, als stehende geographische Bezeichnungen. Der letztere Sprachgebrauch findet überall da statt, wo das בְּעֵבֶר oder מֵעֵבֶר הַיַּרְדֵּן die Bedeutung diesseits des Jordans zu haben scheint, oder auch die Annahme hervorgerufen hat, dafs der Verfasser des Pentateuchs aus seiner Rolle gefallen.

»Dafs für den letzteren Gebrauch des diesseits oder jenseits sich eine grofse Menge anderweitiger Beispiele an-

führen läſst, wird man schon von vorn herein erwarten. Man denke nur an die Landschaft Traz-os Montes in Portugal, an Abruzzo ulteriore und citeriore im Königreich Neapel, an die transpadanische, cispadanische und cisalpinische Republik in der Napoleonischen Zeit, an die Gallia citerior und ulterior der Römer, Benennungen, die keinen Wechsel in dem Munde derjenigen erlitten, die sich in Gallia ulterior befanden, an Transmarisca in Mösien, an cisplatina in Südamerika. Niederungarn zerfällt in den Kreis diesseits der Donau und den Kreis jenseits der Donau, Oberungarn in den Kreis diesseits der Theiſs und jenseits der Theiſs. Und so noch vieles. Die zunächst liegende Analogie aber gewährt uns die Schrift selbst in jenen schon angeführten Stellen (Nehem. 2, 7. 9; 3, 7; Esr. 4, 10. 11; 5, 3. 6; 6, 6. 8; 8, 36), in welchen von Schriftstellern, welche westlich vom Euphrat schrieben, das Land zwischen ihnen und diesem Strome als בְּעֵבֶר הַנָּהָר bezeichnet wird, Stellen, denen noch 1 Reg. 5, 4 hinzuzufügen ist, wo es von Salomo heiſst: denn er herrschte in dem ganzen עֵבֶר הַנָּהָר von Thipsach bis nach Gaza, über alle Könige עֵבֶר הַנָּהָר. Wer sähe nicht, daſs in diesen Stellen die Lage der Oerter nach ihren Verhältnissen zu dem Mittelpunkt des Chaldäisch-Persischen Reiches bestimmt wird, ohne Rücksicht auf den persönlichen Standpunkt des Schreibenden.

In Bezug auf Palästina muſste sich ein stehender und von den persönlichen Verhältnissen des Redenden und Schreibenden unabhängiger Gebrauch des בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן von dem transjordanischen Lande um so leichter ausbilden, je bestimmter das cisjordanische als das eigentliche Hauptland sich kund gab, das transjordanische als bloſser Anhang erschien. Im Pentateuch führt das cisjordanische Land mehrfach für sich den Namen Canaan, und überall erscheint das transjordanische als zu ihm in ähnlichem Verhältnisse stehend, wie die Vorstadt zur eigentlichen Stadt. Aus diesem natürlichen Verhältnisse beider Theile zu einander

gingen auch die späteren stehenden geographischen Bezeichnungen Peräa, πέραν τοῦ Ἰορδάνου, hervor. Besinnen doch auch wir uns nicht, wenn wir vom Lande jenseits des Jordans hören, ob es für uns diese Lage hat, sondern wir versetzen uns sofort in den Mittelpunkt des Landes.«

So zuversichtlich Hengstenberg seine Ansicht in dem Angeführten vorgetragen hat, so müssen wir derselben doch unsere Zustimmung versagen. Denn aus dem Umstande, dafs die Hebräer das Ostjordanland in zahlreichen Stellen durch בְּעֵבֶר und מַעֲבַר הַיַּרְדֵּן bezeichnen, folgt erstens noch keineswegs, dafs durch diese geographischen Bezeichnungen nur dieses und nicht auch bisweilen das Westjordanland bezeichnet wird. Denn wenn jene Ausdrücke auch immer *jenseits* bezeichnen sollen, was, wie wir sehen werden, nicht der Fall ist, so kann offenbar auch ein Schriftsteller, der im Ostjordanlande lebte und schrieb, dieselben auch von dem Westjordanlande, das ihm von seinem Standpunkte aus jenseits des Jordans lag, gebrauchen. Mufs man dieses zugeben, so frägt sich zweitens, ob denn auch wirklich diese Bezeichnungen בְּעֵבֶר und מַעֲבָר von dem *Westjordanland* im alten Testamente vorkommen? Und diese Frage mufs mit Ja beantwortet werden. Denn es finden sich mehrere Stellen, worin jene geographischen Ortsbezeichnungen auch vom Westjordanlande gebraucht werden.

Schon die erste Stelle (1 Mos. 50, 10. 11), worin die geographische Ortsbestimmung בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן vorkommt, läfst kaum daran zweifeln, dafs durch dieselbe das Westjordanland bezeichnet wird. Denn es heifst hier von dem Zuge, den Joseph, seine Brüder, seine Hausgenossen, die Diener Pharaos und die Aeltesten seines Hauses und Aegyptens nach Canaan, d. i. in die Gegend von Hebron machten, um daselbst den einbalsamirten Leichnam Jakobs zur Erde zu bestatten: »Und sie kamen bis an die Tenne Atad, welche בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן liegt, und sie hielten dort eine sehr grofse und schwere Klage, und er stellte um seinen Vater eine Trauer an von 7 Tagen. Und es sahen die Bewohner

des Landes, die Canaaniter, die Trauer auf der Tenne Atad, und sie sprachen, das ist eine grofse Trauer den Aegyptern; darum nannte man den Ort Abel Mizraim, welcher בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן liegt.« V. 12 und 13 wird hinzugefügt: »Seine (Jakobs) Söhne thaten auf diese Weise ihm, wie er befohlen hatte: Seine Söhne brachten ihn nach dem Lande Canaan, und begruben ihn in der Höhle des Ackers bei Machpela, welche Abraham mit dem Acker zur eigenthümlichen Grabstätte von Ephron, dem Gethiter, Mamre gegenüber, gekauft hatte.« S. 1 Mos. 49, 29—32. — Dafs die geographische Ortsbezeichnung בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן hier durch *diesseits des Jordans* zu übersetzen ist, geht erstens daraus hervor, dafs, wenn dieselbe die Bedeutung *jenseits* hätte, die Tenne Atad im Ostjordanlande gelegen hätte, und Joseph und seine Begleitung nicht auf dem kürzesten Wege, sondern auf einem weiten Umwege von Aegypten nach Hebron gelangt wären. Die Behauptung von Clericus und Hengstenberg, dafs der Leichenzug nothgedrungen diesen weiten Umweg gemacht hätte, ist völlig unbegründet. Denn die Annahme, dafs Joseph und seine Begleitung das Gebiet der kriegerischen Philister nicht habe berühren wollen, ist nicht hinreichend, weil sie ohne Berührung des Gebietes der Philister auf einem bei weitem näheren Wege nach Hebron gelangen konnten. Man vergegenwärtige sich nur die Lage des Gebietes der Philister und Hebrons. — Bei der Annahme eines weiten Umweges entsteht auch zweitens noch die Schwierigkeit, dafs der Leichenzug durch das Gebiet der Edomiter und Moabiter hätte gehen müssen, was aber sehr unwahrscheinlich ist, weil dieselben nicht allein gar nicht erwähnt werden, und von einem grofsen Umwege nirgends die Rede ist, sondern weil auch die Edomiter und Moabiter schwerlich einer kriegerischen Begleitung den Zug durch ihr Land würden gestattet haben. Uebrigens ist auch die Annahme, dafs Joseph und seine Begleitung aus Furcht vor den kriegerischen Philistern deren Gebiet nicht haben berühren wollen, eine durch nichts

begründete Vermuthung. Dafs die Tenne Atad auf der Westseite des Jordans lag und בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן *diesseits des Jordans* übersetzt werden mufs, geht auch drittens aus dem 11. Verse des 50. Kap. der Genesis hervor, wo erzählt wird, dafs die Canaaniter, welche das Land bewohnten, die Trauer auf der Tenne Atad gesehen und gesprochen hätten: das ist eine starke Trauer der Aegypter. Dafs die Tenne Atad *diesseits* des Jordans gelegen habe, nimmt daher auch Dereser ganz richtig an. Seine Uebersetzung des בעבר הירדן durch *jenseits* des Jordans geht von der Ansicht aus, dafs der Verfasser dieser Erzählung im Ostjordanlande geschrieben habe, was aber durch nichts erwiesen werden kann. Wir können daher den neueren Commentatoren Rosenmüller, de Wette, van Efs, Dereser, Tuch und Anderen nicht beistimmen, welche בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן 1 Mos. 50, 10 durch *jenseits des Jordans* übersetzen. Mit Recht verwirft deswegen auch Movers diese Uebersetzung, und nennt a. a. O. S. 240 die Reise des Leichenzuges von Aegypten aus nach Hebron über den Jordan eine wunderliche. Was Hengstenberg aufserdem noch zur Begründung seiner Ansicht anführt, ist ebenfalls ohne alle Beweiskraft. So soll nämlich an die Bedeutung *diesseits* gar nicht gedacht werden können, weil das אֶרֶץ כְּנַעַן V. 13 einen deutlichen Gegensatz zu dem בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן bilde und mit dem בעבר הירדן nichts gesagt würde, wenn es gleich gut diesseits und jenseits bedeuten könne. Hätten Joseph und seine Begleitung den Weg durch das Land der Philister gemacht, so wären sie ja gar nicht in die Nähe des Jordans gekommen und die Angabe des diesseits überflüssig gewesen. »Eben so wenig aber«, fügt Hengstenberg noch hinzu, »kann das בעבר הירדן hier als *jenseits* von dem persönlichen Standpunkte des Verfassers aus genommen werden, es mufs vielmehr jenseits im objectiven Sinne bedeuten. Der Verfasser hat seinen Standpunkt ja gar nicht bezeichnet; ohnedem aber kann er nicht von ihm aus von diesseits oder jenseits reden. Dazu kommt der Gegensatz

gegen Canaan.« Die Behauptung, dafs אֶרֶץ כְּנַעַן einen Gegensatz zu בעבר הירדן bilde, läfst sich durch nichts erweisen und ist daher eine willkürliche. Lag die Tenne Atad an den Grenzen Canaans, so konnte, wenn der Leichenzug von da nach Hebron in Canaan ging, V. 13 ganz passend gesagt werden, dafs sie die Leiche Jakobs in das Land Canaan gebracht und in der Höhle des Ackers bei Machpela begraben hätten. Durch die geographische Ortsbezeichnung בעבר הירדן sollte nicht die Nähe des Jordans sondern nur Canaan, das Westjordanland, wie sonst öfters durch denselben Ausdruck das Ostjordanland ohne Rücksicht auf die Nähe am Jordan, bezeichnet werden. Es wird daher durch die Bezeichnung בעבר הירדן gar nicht gefordert, dafs Joseph und seine Begleitung in die Nähe des Jordans gekommen und denselben überschritten haben. Wenn sie von Osten nach Westen den Jordan überschritten hätten, so wäre zu erwarten, dafs dieses angedeutet worden wäre. Ist das Gesagte gegründet, woran wir nicht zweifeln, so kann hier auch von einem jenseits im objectiven Sinne nicht die Rede sein. — Wollte man auch diese Stelle nicht als eine solche ansehen, welche darthut, dafs בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן die Bedeutung : *diesseits des Jordans* habe, so kann dieselbe doch durch mehrere andere erwiesen werden. Ganz deutlich ist die Stelle Jos. 5, 1, wo es heifst : »Und es geschah, da alle Könige der Amoriter hörten, welche *diesseits des Jordans westwärts* (בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן יָמָּה) (2) wohnten, und die Könige am (mittelländischen) Meere, dafs Jehova das Wasser des Jordans vor den Israeliten, bis sie hinüber gegangen waren, hatte vertrocknen lassen, entfiel ihnen aller Muth und sie wurden athemlos aus Furcht vor den

---

(2) Maurer richtig : »auf der Westseite des Jordans«; und Dathe : »in tractu Jordani occidentali.« Irrig ist die Ansicht von Carl F. Keil (Commentar über Josua, Erlangen 1847), dafs der Schriftsteller noch vom Standpunkte des Ueberganges über den Jordan aus erzähle.

Israeliten.« Dasselbe gilt von den Stellen Josua 9, 1; 12, 7; 22, 7. In der ersten heifst es: »Als die sämmtlichen Könige, die *diesseits des Jordans im Gebirge und auf der Ebene* (בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן בָּהָר וּבַשְּׁפֵלָה) an der ganzen Küste des grofsen (mittelländischen) Meeres und am Libanon wohnten, die Könige der Hethiter, Amoriter, Canaaniter, Pheresiter, Heviter und Jebusiter (1 Mos. 10, 15–20; 13, 7) dieses (von Josua's glücklichen Kriegen) hörten, fafsten sie einstimmig den Beschlufs, mit vereinten Kräften wider Josua und wider Israel in's Feld zu rücken.« In der zweiten Stelle: »Und diese sind die Könige des Landes, welche Josua und die Söhne Israels schlugen *diesseits des Jordans westwärts* (בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן יָמָּה) von Baal-Gad im Thale des Libanons bis an den kahlen Berg, der gegen Seir (der südlichen Grenze Canaans) hinzieht. Und Josua gab den Stämmen Israels, nach ihrer Eintheilung, zum Besitz, was auf den Gebirgen, in den Niederungen, in der Ebene, an den Abhängen, in der Wüste und gegen Süden war: die Hethiter, Amoriter, Canaaniter, Pheresiter, Heviter und Jebusiter.« In der dritten: »Und der Hälfte des Stammes Manasses gab Moses in Basan und der Hälfte gab Josua mit ihren Brüdern (den 10½ Stämmen) *diesseits des Jordans westwärts* (מֵעֵבֶר הַיַּרְדֵּן יָמָּה). Und diese (von der ersten Hälfte) entliefs Josua nach ihren Gütern und segnete sie.« Da in diesen Stellen von dem Westjordanlande die Rede ist und sie nach dem Uebergange über den Jordan von Josua oder einem späteren Verfasser geschrieben worden sind, so unterliegt es nicht dem mindesten Zweifel, dafs בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן durch *diesseits des Jordans* übersetzt und gefafst werden mufs. Hengstenberg sucht zwar a. a. O. S. 323 diesen Stellen die Beweiskraft durch die Bemerkung zu nehmen: »Das *Jenseits* ist daraus zu erklären, dafs die Israeliten in dem Lande diesseits des Jordans noch nicht festen Fufs gefafst hatten, und ihnen somit die Bezeichnung, die eigentlich nur so lange genau passend war, als sie den Jordan noch nicht überschritten hatten, noch geläufig blieb. Ihren

festen Standpunkt hatten sie noch immer jenseits des Jordans, so dafs, was äufserlich genommen diesseits, innerlich genommen für sie noch jenseits war.« Aehnlich K. F. Keil im »Commentar über das Buch Josua« zu Jos. 5, 1. Allein diese Entgegnung ist unbegründet und kann in keiner Weise die Ansicht Hengstenberg's wahrscheinlich machen. Wer sieht nicht ein, dafs der Verfasser des Buches Josua, sei er es selbst oder einer nach ihm, da er doch nach der Eroberung Canaans gelebt haben mufs, nur בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן und מֵעֵבֶר הַיַּרְדֵּן dann von dem Westjordanlande gebrauchen konnte, wenn sie zur Bezeichnung desselben in Gebrauch waren. Wie sonderbar ist nicht die Meinung, ‚dafs der Verfasser nach Eroberung Canaans noch im Geiste das bereits eroberte Land sich als ein jenseitiges gedacht habe'! Wie kann der Verfasser des Buches Josua, der lange nach dem Uebergange über den Jordan schrieb, noch seinen festen Standpunkt aufser Canaan im Ostjordanlande gehabt haben? Welcher besonnene Schriftsteller wird so schreiben können? Gewifs würde Hengstenberg nicht auf diese Weise seine Ansicht zu bewahrheiten und die entgegenstehenden Stellen zu erklären gesucht haben, wenn er nicht von der einmal angenommenen Meinung, dafs בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר stets *jenseits* bezeichne, sich hätte irre leiten lassen. Die Unrichtigkeit der Ansicht Hengstenberg's erhellet auch endlich daraus, dafs nach derselben angenommen werden mufs, dafs das Westjordanland schon vor dem Uebergange über den Jordan als ein jenseitiges durch בְּעֵבֶר bezeichnet worden ist, was aber nicht zulässig ist, wenn das Ostjordanland Canaan gerade im Gegensatze zum Westjordanlande von den dort Wohnenden durch בְּעֵבֶר bezeichnet worden und בְּעֵבֶר לַיַּרְדֵּן eine stehende geographische Bezeichnung gewesen wäre. Dieses hat auch Welte richtig erkannt; denn er schreibt a. a. O. S. 169 f. in der Anmerkung 5: »Schon die auffallende Erscheinung, dafs im Buche Josua das cisjordanische Land wiederholt עֵבֶר הַיַּרְדֵּן (sollte heifsen בְּעֵבֶר) genannt wird (5, 1; 9, 1; 12, 7;

22, 7), vermag sie nicht zu erklären. Hengstenberg sagt: »»Das *jenseits* ist daraus zu erklären, dafs die Israeliten in dem Lande diesseits des Jordans noch nicht festen Fufs gefafst hatten und ihnen somit die Bezeichnung, die eigentlich nur so lange genau passend war, als sie den Jordan noch nicht überschritten hatten, noch geläufig blieb. Ihren festen Standpunkt hatten sie noch immer jenseits des Jordan, so dafs, was äufserlich genommen diesseits, innerlich genommen für sie noch jenseits war.«« Allein dieses möchte sich etwa hören lassen, wenn der Verfasser des Buches Josua an den angeführten Stellen die Reden damaliger Personen referirte. Das thut er aber nicht. Er berichtet als Historiker offenbar in den zu seiner Zeit für die Sache üblichen Ausdrücken, und so kann die von Hengstenberg angegebene Betrachtungsweise unmöglich die seinige und der Erklärungsgrund für die von ihm gebrauchten Ausdrücke sein. Selbst wenn Josua oder ein Zeitgenosse Verfasser ist, hat die Sache noch die Bedenklichkeit; denn auch in diesem Falle wurde die Geschichte der Eroberung des Landes begreiflich erst nach der Eroberung geschrieben, und dann war die angegebene Betrachtungsweise eben wiederum unmöglich. Dazu kommt, dafs nach Hengstenberg's Bemerkung eben doch das diesseitige Land schon vor der Uebersetzung des Jordan eben so, wie das jenseitige, durch עֵבֶר bezeichnet worden wäre, was wiederum nicht wohl sein konnte, wenn das jenseitige Gebiet gerade im Gegensatze zum diesseitigen selbst von den dort Wohnenden durch עֵבֶר bezeichnet worden und dieses seine stehende geographische Bezeichnung gewesen wäre. Die von Hengstenberg verworfene Ansicht, dafs עֵבֶר (im A. Test.) sowohl das *diesseitige* als *jenseitige* Gebiet eines Flusses u. s. w. bezeichnen könne, verdient daher sicher den Vorzug.« Die Vermuthung von Gesenius in Lex. man. Hebr. zu עֵבֶר, dafs die Bezeichnung des Westjordanlandes Jos. 5, 1; 9, 1; 12, 7, durch בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר in einem während des babylonischen Exils entstandenen Sprachgebrauche

seinen Grund habe, ist deswegen unzulässig, weil das Buch Josua lange vor dem babylonischen Exile verfafst worden ist. Es konnte daher der Verfasser, da er nicht in einer Gegend östlich vom Jordan lebte, das Westjordanland ein *jenseitiges* nennen. Wenn nun auch das Gesagte schon jeden Zweifel über den Sprachgebrauch des בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר ausschliefst, so wollen wir doch noch einige Stellen hinzufügen, worin diese geographischen Ortsbezeichnungen und בְּעֵבֶר vom diesseitigen Jordanlande gebraucht werden. 4 Mos. 32, 19 sagen der Stamm Ruben, der Stamm Gad und der halbe Stamm Manasse, welche ihr Erbtheil im Ostjordanlande erhalten hatten, zu Moses: »denn nicht wollen wir mit ihnen (den übrigen 10½ Stämmen) erben *jenseits des Jordans* (מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן, d. i. im Jordanlande) und weiterhin denn gekommen ist unser Erbtheil an uns *diesseits des Jordans gegen Osten* (מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן מִזְרָחָה d. i. im Ostjordanlande). Da, wie wir oben nachgewiesen haben und unten noch durch andere Stellen bestätigt werden wird, dafs בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר auch bisweilen in der Bedeutung *diesseits* genommen werden mufs, so mufs auch das zweite מֵעֵבֶר, welches durch den Zusatz: *gegen Osten* näher bestimmt wird, durch *diesseits* übersetzt werden. Hengstenberg, der auf diese Stelle grofses Gewicht legt und sie für seine Ansicht anführt, entgegnet zwar: »Es ist undenkbar, dafs das מעבר hier in einem Athem in entgegengesetzter Bedeutung gebraucht werde, zuerst diesseits, dann jenseits. Es heifst vielmehr beide Male jenseits, zuerst im subjectiven, dann objectiven Sinne. Das: gegen Osten, soll nicht nach der von Movers gegebenen Deutung dieses und ähnlicher Zusätze bestimmen, dafs das מֵעֵבֶר hier diesseits bedeute, sondern dafs es als stehende geographische Bezeichnung unabhängig von dem Standpunkte des Redenden stehe. An dieser Stelle scheitern *beide* (?) gangbare Ansichten. Hier ist es unmöglich, den Gebrauch des מֵעֵבֶר vom transjordanischen Lande aus einem Vergessen des Standpunktes abzuleiten, den der Verfasser genommen. Sollte er seinen

Standpunktes in demselben Augenblicke gedenken und vergessen?« Allein diese zuversichtliche Entgegnung ist doch ohne alle Beweiskraft und bestätigt in keiner Weise die Ansicht, dafs בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר überall in der Bedeutung von *jenseits* genommen werden müsse. Gewifs würde Hengstenberg nicht so zuversichtlich diese Stelle für seine Ansicht angeführt haben, wenn er nicht durch das deutsche *diesseits* und *jenseits* sich zu einem Mifsverständnifs hätte verleiten lassen. Wäre es ihm klar gewesen, dafs עֵבֶר, בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר, wenn sie als geographische Ortsbezeichnung gebraucht werden, erst durch die Gegend, wo sich der Schreiber oder Erzähler befindet, und durch anderweitige sich in der Erzählung findende Andeutungen, die Bedeutungen *diesseits* oder *jenseits* erhalten, so würde er nicht zu der Ansicht, dafs dieselben nur *jenseits* bedeuten, geführt worden sein. Denn עֵבֶר, בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר bezeichnet als Ortsbestimmung die *Seite* oder *Gegend*, auf die man von der andern *herüber* oder *hinüber kommt*, mag das Dazwischenliegende ein Flufs, ein Berg oder Thal oder etwas anderes sein. Sie können daher die eine oder die andere Seite bedeuten, wie 2 Mos. 28, 26; 32, 15; 1 Sam. 14, 40; 26, 13; Jer. 49, 32. Das בְּעֵבֶר ist daher eigentlich *beim Uebergange*, *übergangs* d. i. das Gehen über einen bestimmten Punkt hinaus, daher auch *diesseits*. Welche von den beiden Seiten in einzelnen Fällen zu verstehen sei, ist ohne nähere Andeutungen nicht deutlich und mufs erst aus der Erzählung und dem Zusammenhange erkannt werden. So kann es Josua 22, 7 gar keinem Zweifel unterliegen, dafs daselbst durch מֵעֵבֶר הַיַּרְדֵּן die diesseitige Gegend des Jordans, das Westjordanland, hingegen Jos. 12, 1; 20, 8 die jenseitige Gegend des Jordans, das Ostjordanland, bezeichnet wird. Ist es aus dem Zusammenhange nicht deutlich, welche Seite durch עֵבֶר, בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר bezeichnet wird, so wird eine nähere Bestimmung wie יָמָּה nach *Westen*, eigentlich nach dem Meere, zur Bezeichnung des Westjordanlandes, und מִזְרָחָה und מִזְרַח שֶׁמֶשׁ zur Bezeichnung des Ostjordanlandes

hinzugefügt. Jos. 1, 14, wo es deutlich ist, dafs Josua von dem Gebiete redet, welches Moses den dritthalb Stämmen im Ostjordanlande angewiesen hat, ist daher auch kein Zusatz zur näheren Bestimmung hinzugefügt und es heifst blos בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן· Im folgenden Verse, wo das Ostjordanland im *Gegensatze* zum Westjordanlande genannt, steht der Zusatz ganz an seinem Orte. Da nun 4 Mos. 32, 19 zu dem zweiten מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן das מִזְרָחָה *gegen Osten* hinzugefügt wird, so kann es gar nicht zweifelhaft sein, dafs hierdurch das Ostjordanland bezeichnet ist, hingegen bei dem ersten מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן das Westjordanland Canaan, da es hier deutlich ist, dafs dieses gemeint ist und daher auch keinen Zusatz hat. Es kann daher hier mit Einigen auch nicht von einem Vergessen des Standpunktes des Schriftstellers die Rede sein. Hierbei bleibt immer bestehen, dafs עֵבֶר, בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר von den alttestamentlichen Schriftstellern, die fast alle in Canaan gelebt und geschrieben haben, bei weitem am Häufigsten zur Bezeichnung des Ostjordanlandes gebraucht wird. Es ist demnach aus dem Gesagten offenbar, dafs die Stelle 4 Mos. 32, 19 nicht zur Bestätigung der Meinung von Hengstenberg geeignet ist. Richtig bemerkt daher auch Welte a. a. O. zu 4 Mos. 32, 19 gegen Hengstenberg: »עֵבֶר (sollte heifsen מֵעֵבֶר), von allem subjectiven Sinn abgesehen, steht hier so wenig in entgegengesetzter Bedeutung, als z. B. der Ausdruck Ufergegend, wenn ich von westlicher und östlicher Ufergegend des Jordan spreche.«

Andere deutliche Stellen, worin עֵבֶר, בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר zur Bezeichnung des Westjordanlandes in der Bedeutung *diesseits* gebraucht werden, sind folgende: 1 Sam. 31, 7 heifst es von den Israeliten, als Saul und seine drei Söhne in der Schlacht umgekommen waren: »Als die Männer Israels, welche *diesseits* (eigentlich *auf der Seite*) *des Thales* (אֲשֶׁר־בְּעֵבֶר הָעֵמֶק, d. i. der Ebene Esdrelon), und welche *diesseits* (eigentlich *auf der Seite*) *des Jordans* (אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן)

wohnten (3), sahen, dafs die Männer Sauls geflohen und dafs Saul und seine Söhne gestorben waren, verliefsen sie die Städte und flohen, und es kamen die Philister und wohnten darin.« So deutlich in dieser Stelle durch בְּעֵבֶר auch das Westjordanland bezeichnet wird, so sucht doch Hengstenberg a. a. O. S. 323 dieses zu bestreiten. Denn er schreibt in der Anmerkung: »Man mufs nur mit einer aus der Sache selbst zu entnehmenden Beschränkung an diejenigen jenseits des Jordan denken, welche zunächst bei dem Orte der Schlacht wohnten, und deren Städte von den Philistern in wenigen Stunden erreicht werden konnten. Der Berg Gilboa zieht sich bis nahe bei Bethsean, v. Raumer, S. 38, und Bethsean ist nur zwei Stunden vom Jordan entfernt, S. 147. Bethsean selbst, an dessen Mauern die Philister nach V. 10 die Leiche Sauls aufhingen, ist Beispiel einer Stadt jenseits des Thales.« Wenn man auch zugiebt, dafs in dem Heere Sauls mehrere Männer aus dem Ostjordanlande waren, so können doch die Fliehenden hauptsächlich nur Männer aus dem diesseitigen Jordanlande gewesen sein. Denn es heifst, dafs die Männer nach dem Verluste der Schlacht und dem Tode Sauls und seiner Söhne ihre Städte verlassen und die Philister dieselben bewohnt hätten. Dafs nun diese von den Männern aus Furcht vor den Philistern verlassenen Städte im Westjordanlande *diesseits* des Jordans gelegen haben, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. Ist das Thal oder die Ebene Esdrelon, woran kein Zweifel ist, so sind die Städte, welche verlassen wurden, die von demselben südlich liegenden. *Diesseits* des Thales konnte der Verfasser um so mehr richtig schreiben, weil er ohne Zweifel im Reiche Juda

(3) Otto Thenius in dem Werke: »Die Bücher Samuels,« auch mit dem Titel: »Kurzgefafstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament. Vierte Lieferung, Leipzig 1842,« übersetzt richtig: »die auf der Seite der Ebene und die auf der Seite des Jordans waren.«

gewohnt hat und das Gebirge Gilboa zwischen der Ebene Iisreel und dem Jordan liegt. Es ist daher an Diejenigen jenseits des Jordans gar nicht zu denken. Dafs בְּעֵבֶר an dieser Stelle *diesseits* bedeute, hat auch Dereser anerkannt. Denn er übersetzt, wie auch de Wette: »Als die Israeliten, die diesseits des Thales und des Jordans wohnten, sahen, dafs das israelitische Heer geschlagen, . . . verliefsen sie ihre Städte.« Dafs Josephus בְּעֵבֶר durch jenseits wiedergiebt, ist von gar keinem Gewichte. — Die Bedeutung *diesseits* hat מֵעֵבֶר offenbar auch 1 Chron. 26, 30, wo es heifst: »Von den Hebronitern waren Hasabja und seine Brüder, rechtschaffene Männer, tausend und siebenhundert, über Israel gesetzt *diesseits des Jordans gegen Abend* (מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן מַעֲרָבָה), zu allen Geschäften Jehovas und zum Dienste des Königs.« Die Bezeichnung *diesseits* hat בְּעֵבֶר auch Richt. 11, 18, wo es heifst: »Israel zog in der Wüste fort, umging das Land der Edomiter, kam an der Morgenseite des Landes der Moabiter vorbei, und lagerte sich *diesseits des Arnon* (בְּעֵבֶר אַרְנוֹן), ohne die moabitische Grenze zu betreten. Denn der Arnon war die Grenze der Moabiter.« Vgl. 4 Mos. 21, 13. Eine Bestätigung der Bedeutung liefert die ähnliche Redensart עֵבֶר הַנָּהָר und im Chaldäischen עֲבַר־נַהֲרָה, wodurch die Gegenden und Länder *diesseits* des Euphrats öfters bezeichnet werden. Nehem. 2, 9 spricht Nehemia zu den aus dem Exil nach Palästina Zurückgekehrten: »Und ich kam zu den Landpflegern *diesseits des Stromes* (עֵבֶר הַנָּהָר, d. i. Euphrats), und übergab ihnen die Briefe des Königs. Auch hatte der König mit mir geschickt Heerführer und Reuter.« Nehem. 3, 7 heifst es: »Und neben ihnen arbeiteten (an den Mauern Jerusalems) Melathja von Gibeon, und Jadon von Merono, nebst anderen Leuten von Gibeon und Mizpa, gehörig zur Gerichtsbarkeit des Landpflegers *diesseits des Stromes* (עֵבֶר הַנָּהָר d. i. Euphrats). Esr. 8, 36: »Und sie (die aus der Gefangenschaft nach Palästina Zurückgekehrten) übergaben die Befehle des Königs (von Persien) den Amts-

leuten des Königs und den Landpflegern *diesseits des Stromes* (עֵבֶר הַנָּהָר d. i. des Euphrats); und sie unterstützten das Volk und das Haus Gottes.« In dem in chaldäischer, richtiger aramäischer Sprache geschriebenen Theile heifst es Esr. 4, 10. 11 in dem Schreiben des persischen Statthalters Rehum und des Schreibers Simsai an den persischen König Arthasastha (nach Dereser, Keil und Anderen Pseudo-Smerdes, nach Kleinert in den Beiträgen Xerxes, nach Josephus in den jüdischen Alterthümern 11, 2. 1 Kambyses) : »und die übrigen Völker, welche weggeführt Asnaphar (Salmanasser), der grofse und vortreffliche, und welchen er ihren Wohnsitz angewiesen in der Stadt Samaria, und die übrigen (Völker) *diesseits des Stromes* (עֲבַר־נַהֲרָה d. i. Euphrats), und so weiter. Dies ist die Abschrift des Briefes, welchen sie sandten an ihn, an Arthasastha, den König — deine Diener, die Männer *diesseits des Stromes* (עֲבַר נַהֲרָה, d. i. Euphrats), u. s. w.« Esr. 5, 3 : »Zu der Zeit kamen zu ihnen« (den Juden, welche Serubabel, der hohe Priester Josua und die Propheten Haggai und Zacharja angetrieben hatten, den Tempel Gottes zu Jerusalem zu bauen) »Thathnai, der Landpfleger *diesseits des Stromes* (עֲבַר־נַהֲרָה), Sethar-Bosnai und ihre Amtsgenossen und sprachen also zu ihnen : wer hat euch die Erlaubnifs gegeben, dieses Haus zu bauen und seine Mauern zu vollenden?« Daselbst V. 6 : »Dies ist die Abschrift des Briefes, welchen Thathnai, der Landpfleger *diesseits des Stromes* (דִּי בַּעֲבַר נַהֲרָה), Sethar-Bosnai und ihre Amtsgenossen von Apharsach diesseits des Stromes an den König Darius sendeten.« Diesen Stellen, welche gar nicht daran zweifeln lassen, dafs die alttestamentlichen Schriftsteller durch die geographischen Ortsbezeichnungen עֵבֶר, עֲבַר, מֵעֵבֶר, בְּעֵבֶר, מֵעֲבַר auch eine diesseitige Gegend, sei es die des Jordans oder des Euphrats, bezeichnet haben, können auch diejenigen beigefügt werden, in welchen jene Ausdrücke wegen des Aufenthaltsortes zwar *jenseits*, aber doch die diesseitige Gegend des Jordans und des Euphrats bezeich-

nen. Folgende Stellen werden dies beweisen. Esr. 6, 6. 8 antwortet der König Darius, nachdem die von Cyrus den Juden gegebene Erlaubnifs, den Tempel zu Jerusalem zu bauen, im Archive zu Ecbatana aufgefunden worden war: »Ihr demnach, du Thathnai, Landpfleger *jenseits des Stromes* (עֲבַר נַהֲרָה d. i. Euphrats), und du Sethar-Boznai und eure Amtsgenossen von Apharsach, die ihr *jenseits des Stromes* (דִּי בַּעֲבַר נַהֲרָה) seid, sollt euch von da entfernen... Auch wird von mir der Befehl ertheilt, dafs ihr Unterstützung leisten sollt den jüdischen Aeltesten beim Bauen dieses Hauses Gottes; nämlich, dafs man von königlichen Gütern, von den Renten *jenseits des Stromes* (עֲבַר נַהֲרָה) ohne Verzug nehme und diesen Männern gebe, damit sie nicht gehindert werden.« Nehem. 2, 7 spricht Nehemia, der von dem persischen Könige, der zu Susa residirte, Briefe an die Statthalter diesseits des Euphrats sich erbeten und erhalten hatte, zu den nach Palästina zurückgekehrten Juden: »Und ich sprach zum Könige: gefällt es dem Könige, so gebe er mir Briefe an die Landpfleger *jenseits des Stromes* (עֵבֶר הַנָּהָר), damit sie mich hinüber geleiten, bis ich nach Juda komme.« Diese Stellen lassen gar nicht zweifeln, dafs durch die geographische Ortsbezeichnung עֵבֶר הַנָּהָר und עֵבֶר נַהֲרָה mit Rücksicht auf den Standpunkt des Redenden oder Schreibenden bald das diesseitige, bald das jenseitige Land des Euphrats bezeichnet wird. Ist dieses aufser Zweifel, so mufs man die geographische Ortsbezeichnung בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר in den Büchern Moses, wenn vom Ostjordanlande die Rede ist, durch *diesseits* und wenn das Westjordanland, Canaan gemeint ist, durch *jenseits des* Jordans übersetzen. Denn dem Verfasser des Pentateuchs, der für Moses gehalten sein will (2 Mos. 17, 14; 24, 3–7; 4 Mos. 33, 2; 5 Mos. 31, 9–11. 24–26), war das Westjordanland ein *jenseitiges* und das Ostjordanland ein *diesseitiges*: Zu den Stellen dieser Art gehören namentlich folgende. 4 Mos. 22, 1 heifst es: »Und die Söhne Israels brachen auf und lagerten sich in den Fluren Moabs *dies-*

seits des Jordans (מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן), Jericho gegenüber.« Für die Behauptung Hengstenberg's a. a. O. S. 320, dafs hier מֵעֵבֶר *jenseits* bedeute und im objectiven Sinne genommen werden müsse, läfst sich gar kein nur irgend haltbarer Grund anführen. Denn bezeichnet מֵעֵבֶר, wie wir oben bewiesen haben, auch *diesseits*, so mufs dasselbe auch an dieser Stelle diese Bedeutung haben. Dasselbe gilt von 4 Mos. 32, 32, wo die drittehalb Stämme zu Moses sagen : »Wir wollen gerüstet ziehen vor Jehova in das Land Canaan, und uns verbleibe der Besitz unseres Erbes *diesseits des Jordans*« (מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן). Die Behauptung Hengstenberg's a. a. O. S. 321, dafs מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן hier zeige, wie es als stehende geographische Benennung entstanden sei, und dafs in dem בְּעֵבֶר das בְּעֵבֶר in der appellativen Bedeutung jenseits liege, entbehrt wiederum alles Grundes und ist rein willkührlich. Denn wenn auch das Land jenseits des Jordans als ein accessorium von Canaan betrachtet wurde, so sieht man doch ein, warum Moses das Ostjordanland nicht ein *diesseitiges*, von seinem Standpunkte betrachtet, nennen sollte. — 4 Mos. 34, 15 heifst es : »Die beiden Stämme (Ruben und Gad) und halb Manasse empfingen ihr Erbe *diesseits des Jordans* (מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן), von Jericho ostwärts, gegen Sonnenaufgang.« Da מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן auch *jenseits* bedeutet, so setzt der Verfasser, der ohne allen Zweifel für Moses gehalten sein will, zur näheren Bezeichnung der Gegend יְרֵחוֹ קֵדְמָה מִזְרָחָה hinzu. Bezeichnete die geographische Ortsbezeichnung מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן immer das Ostjordanland, so wäre die nähere Bestimmung ganz überflüssig gewesen. Auch 4 Mos. 35, 14, wo es heifst : »Drei Städte« (welche das Asylrecht hatten) »sollt ihr geben מעבר לירדן und drei Städte sollt ihr geben im Lande Canaan«, ist מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן durch *diesseits des Jordans*, wo Moses sich aufhielt, zu übersetzen. Im fünften Buche Moses gehören hierher Kap. 1, 1 : »Diese sind die Worte, welche Moses redete zu ganz Israel *diesseits des Jordans*« (בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן, d. i. an der Seite, in der Gegend des Jordans), »in der Wüste in der Ebene gegen Suph zu, zwischen

Pharan und Thophel und Laban und Hazeroth und Di-Sahab«, eilf Tagereisen von Horeb, auf dem Wege vom Berge Seir bis gegen Kades-Barnea.« Zum Beweise, daſs die Bedeutung *diesseits* unpassend sei, fügt zwar Hengstenberg a. a. O. S. 321 hinzu: »Gousset: Non est quod Moses dicat, se esse citra fluvium. Nam loquens ad quamcunque ripam sit, semper est in citeriori respectu sui. An ein *Vergessen* kann gerade hier am wenigsten gedacht werden. Der Verfasser, der doch sicher für Moses gehalten sein will, wird doch hier im Eingange seine Gedanken zusammenstellen, sich nicht gleich an der Schwelle auf so kindisch unbedachtsame Weise verrathen. Die Stelle sollte hinreichen, auch die Gegner zur Anerkennung eines *jenseits* im objectiven Sinne im Pentateuch zu vermögen, und somit zu bewirken, daſs בְּעֵבֶר in den Untersuchungen über die Aechtheit fortan gar keine Bedeutung beigelegt wird.« Allein auch diese Entgegnung ist ohne alle Beweiskraft. Daſs hier an kein Vergessen des Standpunktes des Schriftstellers zu denken sei, muſs man allerdings Hengstenberg zugeben; aber diese Annahme fordert auch keineswegs die Ortsbezeichnung בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן, weil dieselbe auch die Bedeutung *diesseits* hat. Denn da Moses diese und die übrigen im fünften Buche enthaltenen Reden im Ostjordanlande gehalten hat, so unterliegt es keinem Zweifel, daſs er durch die Ortsbezeichnung בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן die Gegend östlich vom Jordan hat bezeichnen wollen und dieselbe in der Bedeutung *diesseits* genommen habe. Von einem *jenseits* im objectiven Sinne kann daher gar nicht die Rede sein. In der Bedeutung *diesseits* muſs בְּעֵבֶר auch 5 Mos. 3, 8 gefaſst werden, wo es heiſst: »Und wir nehmen zu dieser Zeit das Land von den beiden Königen der Amoriter *diesseits des Jordans* (אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן), vom Bache Arnon bis zum Berge Hermon.« In derselben Bedeutung wird בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן gebraucht 5 Mos. 4, 41. 46. 47 und 49. In der ersten Stelle heiſst es: »Damals sonderte Moses drei (Frei-) Städte aus *diesseits des Jordans* gegen Sonnenaufgang

(בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרְחָה שָׁמֶשׁ), in der zweiten : »Diese sind die Verordnungen, Satzungen und Rechte, welche Moses zu den Söhnen Israels redete *diesseits des Jordans* (בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן) zu Gai, Beth-Peor gegenüber, im Lande Sihons, des Königs der Amoriter, welcher wohnte zu Hesbon«; in der dritten : »Und sie (die Israeliten) nahmen sein (Sihons) Land ein, und das Land Ogs, des Königs von Basan, *diesseits* des Jordans, gegen Aufgang der Sonne« (אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרַח שָׁמֶשׁ), und in der vierten : »Und sie nahmen ein die ganze Ebene *diesseits* des Jordans, gegen Aufgang (עֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרָחָה), und bis an das Meer der Ebene (das todte Meer) am Fuſse des Pisga.« Da בְּעֵבֶר sowohl das Ost- als das Westjordanland bezeichnet, und es von dem Standpunkte des Redenden oder Schreibenden abhängt, ob dieses oder jenes dadurch bezeichnet werden soll, so hat Moses zur Verdeutlichung durch die Zusätze : *gegen Aufgang* und *Sonnenaufgang* und durch Angabe von Städten, das Ostjordanland näher bestimmt. In der Bedeutung *diesseits* wird בְּעֵבֶר auch Jos. 1, 14. 15 gebraucht. Denn hier spricht Josua zu den Rubeniten, Gaditen und dem halben Stamme Manasse : »Eure Weiber, eure Kinder und euer Vieh sollen wohnen im Lande, das Moses euch gegeben *diesseits des Jordans* (בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן) und ihr sollet *herüberziehen* (תַּעַבְרוּ), gerüstet vor euren Brüdern (den 9½ Stämmen) — bis Jehova euern Brüdern Ruhe gewährt, wie euch — dann kehrt ihr zurück zum Lande eurer Besitzung und besitzet es, welches euch Moses, der Diener Jehovas, gegeben *diesseits des Jordans gegen Sonnenaufgang*« (בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרַח הַשָּׁמֶשׁ). Wenn auch Josua diese Stelle geschrieben, als er bereits in Canaan angekommen war, so muſste er doch vom Ostjordanlande als von einem diesseitigen sprechen, weil er seine vor dem Uebergange über den Jordan gesprochenen Worte anführt. Daſs Josua das Ostjordanland meine, bezeichnet er auch ganz deutlich durch das : *gegen Sonnenaufgang*. In folgenden Stellen, wo von dem Westjordanlande die Rede ist, bezeichnet Moses aber durch das Wort בְּעֵבֶר

das dem Jordan *westlich* liegende Land, Canaan. Denn 5 Mos. 3, 20 heifst es vom Westjordanlande: »Bis Jehova euern Brüdern (den 10½ Stämmen) Ruhe gewährt, wie euch, und auch sie das Land (Canaan) besitzen, das Jehova euer Gott ihnen gibt *jenseits des Jordans* (בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן), dann sollt ihr ein jeglicher zu seiner Besitzung zurückkehren, die ich euch gegeben habe;« das. V. 25 spricht Moses zu Jehova: »Lafs mich hinübergehen (וְאֶעְבְּרָה) und das schöne Land (Canaan) schauen, *jenseits des Jordans* (אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן), dieses schöne Gebirg und den Libanon!« Hengstenberg a. a. O. S. 322 meint, dafs, da in diesen zwei Versen בְּעֵבֶר in der Bedeutung *jenseits* im subjectiven Sinne vom Westjordanlande gebraucht werde, auch Kap. 3, 8 in derselben Bedeutung im objectiven Sinne genommen werden müsse, weil die Annahme gewaltsam sei, dafs בְּעֵבֶר im V. 8 *diesseits* bedeute, hingegen V. 20 und 25 *jenseits*. Allein dieses folgt keineswegs. Denn hat בְּעֵבֶר, wie oben gezeigt worden ist, die Bedeutung *diesseits* und *jenseits*, d. i. an der Seite in der Gegend des Jordans, so kann der Schriftsteller auch in demselben Kapitel dasselbe in verschiedener Bedeutung gebrauchen. Es mufs dann aus dem Zusammenhange erkannt werden, ob das West- oder das Ostjordanland gemeint ist. Und dieses ist an den angeführten Stellen der Fall.

Was wir bisher über den Sprachgebrauch des עֵבֶר, בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר gesagt haben, läfst gar nicht daran zweifeln, dafs die alttestamentlichen Schriftsteller durch jene geographischen Ortsbezeichnungen bald das diesseitige, bald das jenseitige Jordanland bezeichnet haben. Welche Gegend jedesmal gemeint sei, das mufs aus dem Zusammenhange und den Zusätzen erkannt werden. Es ist daher verwerflich, wenn die Uebersetzer des alten Testaments bei Erwähnung des Ostjordanlandes auch dann jene geographischen Ortsbezeichnungen durch *jenseits des Jordans* übersetzen, wenn der Schriftsteller, wie Moses, im Ostjordanlande geschrieben hat. Denn seinem Standpunkte nach ist das

Ostjordanland ein *diesseitiges*. Nur der in Canaan, d. i. im Westjordanlande, lebende Schriftsteller konnte von dem Ostjordanlande als von einem *jenseitigen* sprechen. Kommen also jene Ortsbezeichnungen bei einem Schriftsteller, der in Canaan gelebt hat, von dem Ostjordanlande vor, so müssen sie durch *jenseits* übersetzt werden. Hierbei bleibt nach unserer obigen Bemerkung immer bestehen, dafs, da die meisten Schriftsteller des alten Testaments im Westjordanlande gelebt haben, jene Ortsbezeichnungen am häufigsten von dem Ostjordanlande gebraucht worden. — Das Resultat unserer bisherigen Erörterung über den Sprachgebrauch der geographischen Ortsbezeichnungen עֵבֶר, בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר ist demnach, dafs aus demselben für eine nachmosaische Abfassung des Pentateuchs nichts entnommen werden kann, und dafs die Erklärung von Hengstenberg unnöthig ist. Wir bemerken nur noch, dafs für die Bedeutung *diesseits* auch der Umstand spricht, dafs im Hebräischen, Syrischen und Chaldäischen kein anderes Wort als עֵבֶר, ܥܒܪܐ עֲבַר zur Bezeichnung des *diesseits* in Gebrauch ist. Zur Bestätigung, dafs ܥܒܪܐ cis, citerior pars bedeute, wird daher auch von Castelli und Michaelis in dem syrischen Lexicon nur dieses angeführt und auf Deut. 11, 18 und 1 Kön. 4, 24 verwiesen.

V.

Historisch-kritische Abhandlung

über

Jerem. 31, 22.

---

§. 1.

Zu den Stellen des alten Testaments, welche man als ein crux interpretum bezeichnen kann, gehört auch die des Propheten Jeremia 31, 22: עַד־מָתַי תִּתְחַמָּקִין הַבַּת הַשּׁוֹבֵבָה כִּי־בָרָא יְהוָה חֲדָשָׁה בָּאָרֶץ נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר Die Schwierigkeit, welche diese Stelle, insbesondere die letzten Worte derselben haben, liegt nicht so sehr in der Bedeutung der einzelnen Worte, als in dem Sinne, welchen der Prophet dadurch ausdrücken wollte. Denn wenn auch ältere und neuere Interpreten mehrere Worte verschieden übersetzen, so ist doch die Verschiedenheit des von denselben gegebenen Sinnes weit gröfser. Wenn wir nun im Folgenden diese Stelle ausführlich behandeln, so geschieht dieses hauptsächlich in Folge einer mehrmaligen Aufforderung von einem Manne, der sich sowohl durch das Interesse für die Wissenschaften und namentlich für die heilige Schrift, als durch Adel der Gesinnung auszeichnet. Ob aber unsere Abhandlung dessen und anderer Leser Beifall erhalten wird und der Sinn, den wir in jenen Worten finden, als der richtige wird anerkannt werden, wissen wir zwar nicht; glauben aber, dafs man die Sorgfalt bei Erforschung derselben gern anerkennen werden. Wenigstens sind wir uns bewufst, dafs wir alles, was zur Erforschung des wahren Sinnes jener prophetischen Worte dienen kann, mit Sorgfalt erwogen haben.

Was nun die einzelnen Punkte betrifft, worüber wir zu handeln haben, so scheint es uns angemessen, wenn wir die Geschichte der Auslegung der fraglichen Stelle

mittheilen, 2) die verschiedenen Uebersetzungen angeben, 3) die richtige Bedeutung der Worte bestimmen, 4) den Sinn der ganzen Stelle vorlegen und 5) die abweichenden Erklärungen beurtheilen. Sind diese fünf Punkte erledigt, so glauben wir den wissenschaftlichen Anforderungen entsprochen zu haben.

---

§. 2.

I. Geschichte der Auslegung.

Unter den verschiedenen Erklärungen unserer Stelle, worüber Mehrere besondere Abhandlungen geschrieben haben (1), thun wir zuerst der *messianischen* Erwähnung. Nach derselben soll der Prophet darin von der Menschwerdung des Sohnes Gottes im Schoofse der Jungfrau Maria handeln und נְקֵבָה *Maria* und גֶּבֶר *Jesus Christus* u. das *Neue*, was Gott schafft, die wunderbare Empfängniß desselben durch den heiligen Geist, bezeichnen. Der Prophet soll in dieser Stelle sagen: »Traget kein Bedenken in euer unglückliches Vaterland (Palästina) aus der Gefangenschaft zurückzukehren, denn in demselben wird d..

---

(1) Joh. Erlmanni Dissert.: Novum omnium novorum novissimum ... Jerem. XXXI, 22 im Thesauro theolog. philolog. (vet.) Vol. I, p. ... sqq. Lips. 1687; und Henrici Opitii Dissert.: de novo illo in terra, ... circumdatus a femina ex Jer. XXXI, 21, 22; Chilonii, 1695, wieder ... gedruckt 1711 im Thesauro theolog. philol. novo, Th. I, S. 979 ..., worin sich mehrere Erklärungen der früheren Zeit über diese Stelle f... den, und And. Dan. Habichhorstii Dissert. de femina circumd... virum tanquam novo, quod creavit Dominus ex Jerem. XXXI, 22. R... stock 1670. Jo. Leon. Reckenbergeri Problema exegetico-philologi... de femina, virum circumdante Jer. XXXI, 22. Jen. 1732, und Chr... Godof. Hase Dissert. de muliere ambiente virum ad Jerem. XXXI. ... Hal. 1753.

einst der Messias durch ein unerhörtes Wunder von einer Jungfrau empfangen und durch denselben eure Nation (Israel) und die gesammte Menschheit beglücket werden.« Diese Erklärung ist sehr alt, denn sie findet sich schon bei dem heil. Hieronymus. Er übersetzt V. 22 mit: »Usquequo deliciis dissolveris filia vaga? quia creavit Dominus novum super terram: femina circumdabit virum,« und bemerkt in seinem Commentar: »Revertere, inquit, virgo Israel, revertere ad civitates tuas (vs. 21), quas captivus deseruisti: usquequo negligentia dissolveris, et profundo errore vagaberis: Respice quid dicturus sum, et unde tibi tanta beatitudo exspectanda sit, diligenter attende. Audi quod numquam ante cognoveras. Novam rem creavit Dominus super terram. Absque viri semine, absque ullo coitu atque conceptu, *femina circumdabit virum* gremio uteri sui, qui juxta incrementa aetatis per vagitus, et infantiam proficere videbitur sapientia et aetate: Sed perfectus vir in ventre femineo solitis mensibus continebitur. Unde *Symmachus* et *Aquila* juxta nostram editionem interpretati sunt. Quid sibi autem in loco hoc voluerit editio vulgata (2), possem dicere; et sensum aliquem reperire: nisi de verbis dei humano sensu argumentari esset sacrilegum. *Theodotio* autem, et ipse Vulgatae editioni consentiens, interpretatus est: *Creavit dominus salutem novam, in salute circuibit homo*, singulare ponens pro plurali. Simulque et hoc notandum, quod nativitas salvatoris atque conceptus dei, creatio nuncupetur.« Coccejus sagt: »non poterat apertius dici, non sine aenigmate, nisi diceretur virgo peperit Christum filium dei.« Nach Cornelius a Lapide und Dereser in der Anmerkung zu unserer Stelle sollen auch Justinus, der Martyrer, in seinem *Gespräche mit dem Juden Trypho*, der heilige Cyprian, *Serm. de nativitate Christi*, und der heil.

(2) Hieronymus meint die aus der Uebersetzung der 70 Dollmetscher gemachte lateinische, welche: »in salute tua circumibunt homines« hatte.

Augustinus *Serm. 9 de tempore nativit. Domini*, dieselbe von der Menschwerdung des Sohnes Gottes im Schoofse der Jungfrau Maria erklären, allein keiner dieser Väter hat sie angeführt (3). Da Justinus die Uebersetzung der 70 Dollmetscher und Cyprian eine aus jener verfertigte lateinische, wahrscheinlich die sogenannte Itala gebraucht haben, so konnten sie nicht einmal die Worte: נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר von der Menschwerdung des Erlösers im Schoofse der Jungfrau Maria erklären, weil der alex. Uebersetzer jene Worte mit: *ἐν σωτηρίᾳ περιελεύσονται ἄνθρωποι* wiedergegeben hat. Die Stelle, welche sich bei Cyprian in der dritten Rede auf die Geburt Christi finden und nach Cornelius a Lapide lauten soll: „O Domine, quam admirabile est nomen tuum! vere tu es Deus, qui facis mirabilia. Non modo mundi hujus staturam admiror, non terrae stabilitatem etc. miror deum in utero virginis, miror omnipotentem in cunabulis, miror quomodo verbo dei caro adhaeserit, quomodo incorporeus deus corporis nostri tegumentum induerit etc. Hic solus me complectitur stupor, et cum Habacuc cano: consideravi opera tua et expavi. Haec sunt nova mira, quae praedixerat Jeremias: „novum fecit Dominus super terram: mulier circumdabit virum," gehört demselben nicht an; ihr Verfasser mufs vielmehr lange nach Cyprian gelebt haben, weil er die lateinische Uebersetzung des Hieronymus vor Augen gehabt hat. Die Ursache, warum dem heil. Augustinus die Erklärung unserer Stelle von der Menschwerdung des Erlösers im Schoofse der Jungfrau Maria zugeschrieben wird, liegt wohl

---

(3) Justinus, Cyprian und Augustinus werden auch in der neuesten Christologie von Jos. Bade, Repetitor der Theologie im Clerical-Seminar zu Paderborn, Th. 3, S. 23 als solche angeführt, welche unsere Stelle von der Menschwerdung Jesu Christi erklären: *Femina* (S. Virgo Maria) *circumdabit* (cinget sc. in utero, postquam spiritu sancto cooperante concepit) *virum* (cum emphasi: virum perfectum, Deum — hominem Jesum Christum).

darin, dafs derselbe in der 9ten Rede de natali domini von derselben spricht. Da Augustinus gewöhnlich die aus dem Griechischen der 70 Dollmetscher geflossene lateinische Itala gebraucht, wo jene Worte: »in salute tua circumibunt homines« wiedergegeben werden, so konnte auch er dieselben von der Menschwerdung Christi nicht erklären. Es ist daher einleuchtend, dafs jene Väter, wie überhaupt diejenigen, welche die Uebersetzung der 70 Dollmetscher gebraucht haben, unsere Stelle, oder doch wenigstens die Worte: *ἐν σωτηρίᾳ περιελεύσονται ἄνθρωποι,* nicht von der Menschwerdung des Erlösers im Schoofse der Jungfrau Maria haben erklären können. Die Erklärung unserer Stelle von der Menschwerdung Christi wird daher bei den lateinischen Interpreten erst von den Zeiten des Hieronymus an gefunden. Diesem sind aber die meisten älteren lateinischen Interpreten und viele neuere gefolgt. Zu diesen gehören namentlich Nicolaus de Lyra, Franciscus Vatablus, Hugo de St. Caro, Jos. Steph. Menochius, Jacob Tirinus, Joh. Mariana, Wil. Estius, Abrah. Calovius, Matth. Polus in der Synops. criticorum, Cornel. a Lapide, Jo. Heinr. Michaelis in der Anmerk. zu der hebr. Bibel, Jos. Fr. Allioli u. a. Aug. Calmet und Dereser führen auch die messianische Erklärung zuerst an, sagen aber nicht, dafs sie die einzig richtige sei (4).

II. Andere Interpreten, welche נְקֵבָה *eigentlich* fassen, verstehen darunter die *Rachel,* welche nach V. 15 ihre Kinder beweint und sich nicht trösten lassen will, weil sie nicht mehr sind, d. i. weil sie (die Nachkommen Josephs und Benjamins) theils durch das Schwert aufgerieben, theils

(4) Nach Grotius soll auch Moses Hadarsan zu 1 Mos. 41 unsere Stelle auf den Messias bezogen und nach Cornel. a Lapide zu unserer Stelle sollen Rab. Hakkados und Rab. Josua חָדָשׁ Namen von der Jungfrau, der Gottesgebärerin erklärt haben.

unter heidnischen Völkern zerstreut sind. Der Sinn soll sein: Gott hat durch das Neue, was er geschaffen hat, bewirkt, dafs Rachel durch das Weinen über den elenden Zustand der Stämme Joseph und Benjamin und durch ihr Bitten sich bemühet hat, den Mann, d. i. den mächtigen Gott (גֶּבֶר s. v. a. גִּבּוֹר) zur Erbarmung zu bewegen und ihn gleichsam zu besiegen, damit er ihre Söhne wieder aus der Gefangenschaft zurückführe.

III. Nach anderen Interpreten soll der Prophet an u. St. sagen, dafs die israelitischen Mädchen in der glücklichen Zeit nach der Rückkehr aus dem Exile sich gegen die gewöhnliche Sitte, nach welcher sich die Männer die Weiber suchen, Männer zur Ehe suchen würden, wie Ruth 3, 9 und die Weiber bei Jes. 4, 1, um von ihnen Kinder zu erhalten. Das Neue, was Jehova schafft, besteht dann darin, dafs die Weiber sich selbst zur Ehe anbieten und nicht warten, bis sie durch Männer für einen Kaufpreis gewonnen werden. S. Grotius, Castalio, Hezel, Calmet und H. Braun zu u. St.

IV. Da dieser Erklärung mehrere wichtige Gründe entgegenstehen, so fassen sehr viele Ausleger נְקֵבָה *metaphorisch*, weichen aber bei Erklärung des Bildes sehr von einander ab. Mehrere dieser Ausleger verstehen unter נְקֵבָה das untreue Volk Israel, welches Jehova, den wahren Gott, seinen Gemahl (גֶּבֶר), verlassen, sich dem Götzendienste hingegeben hat und in einem geistigen Ehebruche lebt, welches aber nach Erduldung schwerer göttlicher Strafgerichte, und namentlich des Exils, sich wieder zu ihm wendet, um seine Gnade und Huld wirbt und sich wieder mit ihm, dem früheren Gemahle, zu versöhnen sucht. Dafs die Unterdrückung von Feinden und die harte Gefangenschaft, worin Israel viel zu leiden hatte, Mittel gewesen sind, welche dasselbe zum Bewufstsein der Ursachen seiner schweren Leiden führten, und das sehnlichste Verlangen in ihm hervorriefen, sich zu dem wahren Gott zu bekehren und ihm durch Befolgung seiner Gebote zu dienen und

sich mit ihm auf's innigste, wie das Weib mit dem Manne, zu verbinden, beweiset die israelitische Geschichte, namentlich die Zeiten der Richter und die assyrische und babylonische Gefangenschaft auf's Deutlichste. Insbesondere hatte die babylonische Gefangenschaft einen solchen Einfluſs auf das Volk, daſs ein groſser Theil den Götzendienst verabscheute und zur dauernden treuen Verehrung des einen wahren Gottes zurückkehrte. Das Neue, was Gott schafft, soll hier nach Einigen darin bestehen, daſs sich das Weib um den Mann bewirbt, und nicht, wie es Sitte ist, der Mann um das Weib (5). Allein da Gott derjenige ist, welcher durch das schwere Strafgericht, das Exil, und seinen verborgenen Einfluſs auf die Herzen bei den Exulanten das sehnliche Verlangen zur Verehrung des wahren Gottes wieder hervorruft, so kann derselbe als derjenige bezeichnet werden, welcher das Neue, d. i. diese Veränderung der Gesinnung und die Rückkehr zu demselben, bewirkt. Daſs die Worte des Propheten in diesem Sinne gefaſst werden können, wenn sonst keine wichtigen Gründe entgegen stehen, erhellet daraus, daſs in der heil. Schrift das Volk Israel öfters als Gemahlin und Gott als Gemahl oder Mann bezeichnet wird. Diese Auffassung unserer Stelle ist sehr alt, denn sie findet sich schon bei dem chaldäischen Paraphrasten Jonathan (s. unten), so wie auch bei den jüdischen Interpreten, bei Sebastian Münster, Abraham Calovius, Caspar Sanctius (Sanchez), Johann de Pineda u. a. Und Calmet bemerkt zu der Stelle, daſs das Vorhergehende sehr für diese Erklärung spreche.

V. Nach Oleaster Can. 4 in prooemio Geneseos bezeichnet נְקֵבָה die Synagoge (das jüdische Volk), welches

---

(5) In diesem Sinne bemerkt zu der Stelle Grotius: »Viri solent ambire puellas non puellae viros. Sic populi erat deum quaerere; at deus ultro ad populum venit, ejusque amorem ambit.«

früher Gott floh, und גֶּבֶר *Christus*, zu welchem es sich bekehren und welchem es folgen werde.

VI. Nach anderen Interpreten soll der Prophet a. u. St. verkündigen, dafs das schwache und kleine jüdische Volk oder die Synagoge wieder so mächtig werden würde, dafs es selbst seine weit stärkeren Feinde (גֶּבֶר), wie unter den Makkabäern, besiegen werde. Es findet sich bei diesen Interpreten darin eine Verschiedenheit, dafs einige die Zeit vor Christi Geburt, andere, wie R. Abarbanel, die Zeiten des Messias verstehen. Das Neue und Ungewöhnliche besteht hier darin, dafs ein starkes Volk durch ein schwaches besiegt wird. Calvin denkt hier an die kriegerischen Chaldäer (גֶּבֶר), welchen die schwächeren Israeliten (נְקֵבָה) überlegen sein und von welchen sie befreit werden sollen. סוֹבֵב *umgeben*, wird hier wie סָבַב von einem feindlichen Umzingeln Pred. 9, 14; Job 16, 13; Richt. 20, 5 genommen.

VII. Andere Interpreten denken an die Medoperser, welche, obgleich ein schwächeres Volk als die Chaldäer, doch diese besiegen und dadurch den Israeliten ihre Freiheit verschaffen sollen. Gegen diese Erklärung ist aber durchaus der Context.

VIII. Abendana erklärt unsere Stelle in den Anmerkungen zu Michlal Jophi vom Lande Israel nach der Rückkehr seiner alten Einwohner aus dem Exile. נְקֵבָה ist ihm das Land Israel, גֶּבֶר das Volk der Hebräer, und das Umgeben die Aufnahme in seine alten Wohnsitze. Zu welcher Erklärung Rosenmüller richtig bemerkt: »Quae imagines tamen rei, de qua agitur, minus sunt accommodatae.«

IX. Andere Interpreten, wie Schnurrer und Rosenmüller in den Scholien zu unserer Stelle, erklären dieselbe von dem völligen Frieden und der Sicherheit des Volkes nach der Rückkehr aus dem Exile, weil ein Land, welches unkriegerische schwache Weiber (נְקֵבָה) vertheidigen und schützen können, ein ganz ruhiges und friedliches sein müsse. In diesem Sinne fafst auch Gesenius unsere

Stelle. Denn nach demselben soll סוֹבֵב, wie 5 Mos. 32, 10, die Bedeutung: *schützend umgeben, tueri, defendere,* haben und נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר zu übersetzen sein: mulier tuetur virum (6).

X. Nach J. Wilh. Paris in der *Biblioth. Hagana* cl. I, Fasc. 1, p. 97 sollen die Worte: נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר Chöre von Weibern bezeichnen, die bei einer öffentlichen Feier mit den Männern tanzen. Dieser Erklärung stimmt auch Dathe bei, indem er übersetzt: »novum omnino nitorem terrae inducam, de quo mulieres una cum maritis exsultabunt,« über welche Erklärung Rosenmüller in

---

(6) Dieser neunten Erklärungsweise stimmt auch Joh. Bade (Christologie des alten Testamentes. Münster 1852) bei, der im dritten Theile, wo er S. 21—26 über Jerem. 31, 22 handelt, S. 22 schreibt: »Eben diese Stelle (Deut. 32, 10. »Er — Jehova — fand es — das Volk — im Lande der Wüste . . ., *er umgab es schützend* (יְסֹבְבֶנְהוּ), belehrte es, *bewahrte es* wie seinen Augapfel«), welche Gesenius (Lexikon) zu der in Rede stehenden vergleicht, dürfte unzweifelhaft den richtigen Sinn an die Hand geben: *Das Weib wird den Mann schützend umgeben* — wird ihn schützen, vertheidigen, und der Sinn wäre: nicht allein werdet ihr nach der Rückkehr ins Vaterland in Glück und Freude dort leben (vgl. V. 11—13), sondern auch eine so grofse Sicherheit vor feindlichen Einfällen wird dann sein, dafs das Weib, das schwache, den Mann wird schützen können, dafs also die Männer, die starken, nicht nöthig haben werden, die Weiber vor Feindesgewalt zu schützen; oder ganz allgemein (da der Satz eine Art Sprüchwort zu sein scheint): ihr werdet in gröfster Sicherheit vor feindlichen Einfällen — im Gegensatze gegen früher — im Lande wohnen. Vgl. Kap. 23, 6: *»Israel wird sicher wohnen,«* vergleichen besonders mit Jesai. 8, 23; 9, 1—4 ff. (coll. 4, 4—6); Ezech. 34, V. 28; Hos. 2, 18. Diese Parallelstellen, welche auf die messianische Zeit sich beziehen, lassen keinen Zweifel übrig, dafs auch die unsrige (?), und zwar in dem erklärten Sinne, welcher mit dem Sinne jener Stellen übereinstimmt, auf die messianische Zeit sich beziehe, zumal da in unserem Kapitel von V. 31 an von dem neuen Bunde geweissagt wird. Den von uns gegebenen Sinn hat die LXX in ihrer Uebersetzung entsprechend ausgedrückt: *ὅτι ἔκτισε κύριος σωτηρίαν εἰς καταφύτευσιν καινήν, ἐν σωτηρίᾳ περιελεύσονται ἄνθρωποι*: quoniam creavit Dominus salutem in plantatione(m) nova(m): *in salute circuibunt homines*; ähnlich Theodotion: creavit Dominus salutem novam: *in salute circuibit homo.*«

den Scholien richtig bemerkt: »Jejuna est et ex verbis hebraicis aegre exsculpenda sententia.«

XI. Nach Heinr. Ewald in seiner Erklärung zu u. St. verheifst Jeremias den furchtsamen und schwer gezüchtigten Exulanten aus dem Zehnstämmereich (Israel), dafs Jehova ihnen Muth und neue wunderbare Kräfte zur Rückkehr in ihr Vaterland verleihen werde. Das schwache und furchtsame Israel, welches die scheinbar schwierigen Unternehmungen scheue, werde so gestärkt werden, wie wenn sich ein Weib in einen Mann umwandle. Für das Poel תְּסוֹבֵב will aber Ewald das Passivum תְּסוּבַב gelesen wissen.

XII. Nach Johann Piscator spricht der Prophet von der christlichen Kirche (נְקֵבָה), welche ungeachtet ihrer Schwäche es wagen wird, ihren mächtigen Verfolgern (גבר) durch das Bekenntnifs des Glaubens zu widerstehen. Er vergleicht Apostelg. 4, 5 f.; 5, 27 f. גֶּבֶר soll *vir potens* bedeuten. — In der Vers. Anglicana wird נְקֵבָה vom jüdischen Volke und der christlichen Kirche und גֶּבֶר von deren mächtigen Feinden erklärt. Der Prophet soll sagen, dafs das jüdische Volk alle seine mächtigen irdischen und geistigen Feinde unvollkommen, und die christliche Kirche, von welcher jenes ein Typus sei, ungeachtet ihrer Schwäche, dieselben vollkommener besiegen werde.

XIII. Nach Franz Junius wird das Volk Israel, welches hier als eine *filia aversa* bezeichnet werde, aufgefordert, seiner Berufung bei der ersten dargebotenen Gelegenheit zu folgen, weil die *Kirche* Gottes (welche mit einem Weibe, נְקֵבָה, verglichen werde), wenn sie Israel und die Juden, ihre eigentlichen Kinder, wegen ihrer Abwendung entbehren müsse, nicht eine Waise bleiben könne, sondern als eine unfruchtbare Wittwe (Jes. 54, 1) sich um einen Mann bewerben und sich anderswoher Kinder (d. h. die Heiden als gläubige Kinder) verschaffen werde.

XIV. Nach Theodoret weissagt der Prophet die Berufung und das Heil der Heiden, welches denselben die

Apostel durch die Verkündigung des Evangeliums bringen. Denn er bemerkt zu den Worten der alexandrinischen Uebersetzung : Ἕως πότε ἀποστρέψεις θύγατερ ἠτιμωμένη ὅτι ἔκτισέ σε κύριος εἰς σωτηρίαν, εἰς καταφύτευσιν καινὴν, ἐν τῇ σωτηρίᾳ περιελεύσονται ἄνθρωποι (*Usquequo avertis, filia despecta? quia creavit te Dominus in salutem, in plantationem novam : circuibunt homines in salute*) Folgendes : Ἔδειξεν ἐνταῦθα σαφῶς καὶ τῆς ἀνακλήσεως τὴν αἰτίαν· τὴν γὰρ καινὴν καταφύτευσιν δι' αὐτῆς ἔσεσθαι προθεσπίζει· ταύτην δὲ οἱ ἐξ αὐτῆς βλαστήσαντες ἀπόστολοι τῇ οἰκουμένῃ προσήνεγκαν καὶ τοῦτο σαφῶς ὁ προφητικὸς ἔφη λόγος. Ἐν τῇ σωτηρίᾳ περιελεύσονται ἄνθρωποι. Οὗτοι γὰρ τὰ ἔθνη περινοστήσαντες, τὴν σωτηρίαν αὐτοῖς διὰ τῆς θεογνωσίας προσήνεγκαν (7). Dafs diese Erklärung, da sie auf einer erklärenden Uebersetzung der griechischen Uebersetzung beruht und vom hebräischen Texte nicht einmal angedeutet wird, als eine unbegründete bezeichnet werden mufs, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. — Noch mehreres hierüber unten.

XV. Zuletzt führen wir noch die sonderbare Erklärung des Alcazar in prooemio Apocal. Not. 19, n. 6 und 7 an, welcher die Worte : *femina circumdabit virum* von der Wahrheit der Eucharistie erklärt. Der Prophet soll sagen wollen : die Eucharistie wird den ganzen Christus, wie grofs er auch ist, umgeben und wahrhaft umfassen; zu welcher Erklärung schon Cornelius a Lapide richtig bemerkt : »Haec expositio uti nova, ita non literalis, sed symbolica videtur.«

---

7) »Hoc loco aperte ostendit causam revocationis, cum per eam vaticinetur novam plantationem. Hanc enim mundo intulerunt, qui ex ea nati sunt, apostoli : quod non obscure dicit sermo propheticus, *circuibunt homines in salute*. Hi enim cum obambularent inter gentes, per Dei cognitionem illis salutem attulerunt.«

§. 3.

II. Der hebräische Text und die alten und neueren Uebersetzungen von Jerem. 31, 22.

עַד־מָתַי תִּתְחַמָּקִין הַבַּת הַשּׁוֹבֵבָה כִּי־בָרָא יְהוָה חֲדָשָׁה בָּאָרֶץ נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר : „*Wie lange willst du dich zurückziehen, abtrünnige Tochter? schaffet doch Jehova Neues im Lande: ein Weib wird einen Mann umgeben.*“ Die alexandrinische Uebersetzung : *Ἕως πότε ἀποστρέψεις θυγάτηρ ἠτιμωμένη* (8); *ὅτι ἔκτισε κύριος σωτηρίαν εἰς καταφύτευσιν καινὴν, ἐν σωτηρίᾳ* (9) *περιελεύσονται ἄνθρωποι* (10). „*Wie lange willst du dich wegwenden, entehrte Tochter? Da der Herr Rettung geschaffen hat zu einer neuen Pflanzung: in Rettung werden Menschen einhergehen.*“ Der syrische Uebersetzer der Peschito : ܥܕܡܐ ܠܐܡܬܝ ܡܬܡܗܠܝܢܐ ܐܢܬܝ ܒܪܬܐ ܣܛܝܬܐ. ܡܛܠ ܕܒܪܐ ܡܪܝܐ ܚܕܬܐ ܒܐܪܥܐ. ܢܩܒܬܐ ܬܚܕܘܪ ܠܓܒܪܐ

„*Wie lange willst du Anstand nehmen (zögern), abgewandte (d. i. abtrünnige) Tochter? Da der Herr Neues auf der Erde (oder : im Lande) schafft : das Weib wird den Mann umfassen.*“ Der chaldäische Paraphrast Jonathan : עַד אֵימָתַי אַתְּ מִתְחַסְּנָא לְמִתַּב כְּנִשְׁתָּא דִסְגִיאָן תְּיוּבְתְּהָא אֲרֵי הָא יְיָ בְּרֵי חַדְתָּא בְּאַרְעָא וְעַמָּא בֵית יִשְׂרָאֵל יִתְנְהוֹן לְאוֹרַיְתָא : „*Wie lange verhärtest du dich (bist du hartnäckig), zurückzukehren, Versammlung, deren Abwendungen zahlreich sind? denn siehe, der Herr (Jehova) schafft Neues auf Erden, und das Volk des Hauses Israel wird dem Gesetze obliegen.*“ Der heilige Hieronymus : „Usquequo deliciis dissolveris filia vaga? quia creavit Dominus novum super terram : femina circumdabit virum.“ Der …

---

(8) Die Complutenser Ausgabe : *ἀπεγνωσμένη*.

(9) Cod. Alexandr. : *ἐν ῃ σωτηρίᾳ*; ed. complut. *ἐν σωτηρίᾳ σου*.

(10) Theodotion : *ἔκτισε κύριος σωτηρίαν καινὴν, γυνὴ περιοδεύσεται ἄνθρωπον*. Aquila und Symmachus : *γυναῖκες περιελεύσονται ἄνδρας*.

lische Uebersetzer in der Walton'schen Polyglotte :

إلي متي تنصرفي أيها الابنة المهانة لأن الرب خلق خلاصا
لغرس جديد الخلاص الذي به يسيرون البشر

»Wie lange willst du dich abwenden, o verachtete Tochter? Denn der Herr schafft Rettung (Heil) einer neuen Pflanzung, die Rettung, in welcher die Menschen wandeln.« Luther : »Wie lange willst du in der Irre gehen, du abtrünnige Tochter? Denn der Herr wird ein Neues im Lande erschaffen : das Weib wird den Mann umgeben (in den früheren Ausgaben von den Jahren 1532, 1534, 1536, 1538 : »die sich vorhin wie Weiber gestellt haben, sollen Männer sein«). Johann David Michaelis in seiner deutschen Uebersetzung : »Wie lange willst du thöricht sein, du weggelaufene Tochter? Jehova schaffet was neues im Lande : die Frau bewirbt sich um den Mann.« Joh. Heinr. Dan. Moldenhawer : »Solltest du, Vertriebene, dich immer herumtreiben? Jehova wird ganz was besonders im Lande veranstalten. Denn der grofse Mann wird zerstofsen werden.« Joh. Aug. Dathe in seiner lateinischen Uebersetzung : »Quid dubia haeres, filia perfida? novum omnino nitorem terrae inducam, de quo mulieres una cum maritis exultabunt.« Dereser : »Wie lange willst du zögern? treulose Tochter! Denn Jehova schaffet etwas Neues auf Erden : das Weib wird den Mann umgeben.« De Wette : »Wie lange bleibst du abgewandt, du widerspenstige Tochter? Jehova schaffet Neues im Lande : das Weib beschützet den Mann.« Heinr. Ewald (die Propheten des alten Bundes, Stuttgart 1841) : »Wie lange willst du dich zurückziehen, abspenstige Tochter? schaffet doch Jehova neues auf Erden : ein Weibchen in den Mann sich wandelnd!«

§. 4.

III. Ueber die Bedeutung einiger verschieden erklärten Wörter.

Zu diesen Wörtern gehört erstens das Zeitwort חָמַק welches aufser unserer Stelle nur noch hohes Lied 5, in Kal vorkommt. Da חָמַק im hohen Liede von dem *Sichwenden*, *Sichabwenden*, *Weggehen*, *Sichentfernen* des Freundes von der Freundin gebraucht wird, und diese Bedeutung auch an unserer Stelle, wo der Prophet das Volk tadelt, weil es sich von dem wahren Gott Jehova und seinem Gesetze weggewendet und sich dem Götzendienste ergeben hat, sehr passend ist, so können wir dasselbe mit vielen Interpreten (Grotius, einige bei Vatablus, Junius und Tremellius, die versio Tigurina, de Wette, Ewald u. a.) auch hier in dieser Bedeutung nehmen. Es wird zwar dem Zeitworte חָמַק von einigen Interpreten eine andere Bedeutung gegeben, allein der Zusammenhang läfst darüber keinen Zweifel, dafs dasselbe in jener Bedeutung genommen werden mufs. Denn die Sulamit spricht zu ihrem Freunde, der um Einlafs an die Thüre geklopft hatte: »Ich öffnete meinem Freunde, — und mein Freund wandte sich, ging fort: (וְדוֹדִי חָמַק עָבָר) — Meine Seele war mir entgangen, da er sprach — Ich suchte ihn und ich fand ihn nicht; — Ich rief ihn und er hörte mich nicht.« — Diese Bedeutung hat auch der heil. Hieronymus dem חָמַק im hohen Liede gegeben. Denn er übersetzt: »at ille (dilectus) *declinaverat* atque transierat.« Die Bedeutung: *sich wenden*, *weggehen*, nimmt auch Gesenius in seinem Lexicon im hohen Liede an. Für diese Bedeutung spricht auch das arabische خمك *incessit*, *abiit* mit dem weicheren ك für ق. Die Verwechselung des härteren und weicheren Gaumenbuchstabens findet öfters Statt

Vgl. דָּכָה und דָּקַק *zermalmt sein,* מָכַךְ und מָקַק *sinken, herunterkommen,* רָכַךְ und רָקַק *dünne, zart sein.* Die Bedeutung: *wenden, drehen* bestätigt auch das von חָמַק abgeleitete Nomen חַמּוּק *Drehung, Wölbung,* hohes Lied 7, 2, wo die *vollen* und *runden* Hüfte der Sulamit mit *Halsbändern* (חֲלָאִים von חֲלִי, حَلْي *Halsring*) verglichen werden. Der Umstand, daſs wir an unserer Stelle הִתְחַמֵּק in Hithpael in derselben Bedeutung mit חָמַק in Kal nehmen, darf nicht auffallen, weil Hithpael bisweilen in derselben Bedeutung wie Kal vorkommt. Vgl. אָבַל und Gesenius in der hebr. Gram. §. 53. — Die Ursache, warum an unserer Stelle Hithpael gebraucht wird, mag darin liegen, daſs dasselbe sich noch an Piel anschlieſst, welches nicht selten die Bedeutung von Kal verstärkt. Es würde hiernach הִתְחַמֵּק den Eifer ausdrücken, womit das Volk sich von Jehova abwendet. — Wird dieses zugegeben, so könnte הִתְחַמֵּק die Bedeutung: *sich hin- und herwenden, umherschweifen, sich herumtreiben, circumvagari* haben. In dieser Bedeutung fassen dasselbe wenigstens viele Interpreten und Gelehrte, wie Calvin, Sebastian Münster, Castalio, Santes Pagninus, Arias Montanus, versio Anglica, Joh. Heinr. Moldenhawer und Gesenius in seinem Lexicon. — Die Bedeutung: *thöricht sein, thöricht handeln,* welche Joh. Dav. Michaelis in seiner deutschen Uebersetzung, Joh. H. Mai und Rosenmüller dem הִתְחַמֵּק ertheilen, ist zwar an unserer Stelle nicht unpassend, sie kann aber durch keinen genügenden Grund als eine in der hebräischen Sprache vorhandene nachgewiesen werden. Rosenmüller sucht zwar nach dem Vorgange von J. H. Mai in den Observat. ad Cocceji Lexic. Hebr. diese Bedeutung durch das arabische حَمِقَ *mente laboravit, stultus, fatuus fuit* und in der 6. Conjugation تَحَامَقَ *fatuum sese gessit, fatuum sese simulavit* darzuthun, behauptend, daſs unsere Worte passend: *quousque stolidam te geres?* wiedergegeben werden

könnten, und dafs : fatui et mente laborantis instar circum-vagari et discurrere, auch zu jener Stelle des hohen Liedes passe; allein aus der arabischen Bedeutung kann nicht mit Sicherheit auf dieselbe Bedeutung im Hebräischen geschlossen werden, und im hohen Liede ist dieselbe auch ganz unpassend. Die Bedeutung : *zweifelhaft sein, zögern*, welche der syrische Uebersetzer und Dereser dem תִּתְחַמָּקִין ertheilen, wie auch die Bedeutung : *sich verhärten, hartnäckig sein*, welche Jonathan demselben giebt, können durch keinen nur irgend genügenden Grund erwiesen werden und sind daher nur errathen. Symmachus, welcher nach dem Zeugnisse des heil. Hieronymus תִּתְחַמָּקִין *demergeris in profundum* wiedergegeben hat, hat entweder dasselbe mit תִּתְעַמְּקִין verwechselt oder geglaubt, dafs תִּתְחַמֵּק dieselbe Bedeutung als הִתְעַמֵּק habe. Der Grund, warum der heil. Hieronymus תִּתְחַמָּקִין *deliciis dissolveris* übersetzt hat, ist nicht klar.

Durch הַבַּת *die Tochter* wird hier offenbar das Volk Israel, welches der Prophet im vorhergehenden Verse Jungfrau nennt, bezeichnet, wie z. B. בַּת־צֹר Ps. 45, 13, בַּת־יְרוּשָׁלַםִ Jes. 37, 22, בַּת־צִיּוֹן das Volk oder die Einwohner von Tyrus u. s. w. bezeichnet werden. Es mufs daher בַּת hier collective für בָּנִים, wie öfters die Israeliten (Jes. 1, 2; 30, 1. 9; 43, 6; Hos. 2, 1; Jer. 3, 14; 31, 20 u. a.) genannt werden. Der Grund, warum Israel hier *Tochter* genannt wird, liegt wohl darin, dafs Jeremias dadurch Israel als ein Jehova angehörendes Volk, als seine erwählten Kinder, bezeichnen wollte. Daher wird Gott öfters als väterlicher Wohlthäter, Erhalter, Beschützer seines Volkes *Vater* genannt. Vgl. 5 Mos. 32, 6; 2 Sam. 7, 14; Jes. 63, 16; Jer. 31, 9, wo es heifst : Ich (Jehova) bin Israels Vater, und Ephraim ist mein Erstgeborner. Mal. 1, 6; 2, 10. — Das Adjectiv שׁוֹבֵבָה (Femin. von שׁוֹבָב vom Zeitworte שׁוּב *zurückkehren, umkehren, sich wenden*) hat die Bedeutung : *abgefallene, abtrünnige*, wie Jer. 49, 4 und 8, 5, wo das Volk Israel ein *abtrünniges* genannt wird. Dafs die Tochter

genannt wird, weil sie Jehova, den wahren Gott, nicht mehr als ihren Vater anerkennt und nicht mehr seine Gebote befolgt, sondern sich andern Göttern ergeben hat, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. Für die Bedeutung: *abtrünnige* spricht auch die Alliteration von הַשּׁוֹבֵבָה und תְּסוֹבֵב und תִּתְחַמָּקִין in der Bedeutung: sich *entfernen, herumschweifen.*

בָּרָא *schaffen* wird nicht blofs vom göttlichen Schaffen des Himmels und der Erde 1 Mos. 1, 1, der Menschen 1, 27; 5, 1. 2. 6. 7 und anderer Naturgegenstände, Jes. 40, 28; Am. 4, 13, sondern auch von einem *Hervorbringen* neuer Zustände in der moralischen Welt, Ps. 51, 12; Jes. 66, 18 gebraucht. In dieser letzteren Bedeutung kommt es an unserer Stelle vor. Dafs das Präteritum בָּרָא, wie öfters bei den Propheten, als Futurum zu fassen ist, unterliegt keinem Zweifel. Der Grund dieses Gebrauchs liegt in dem Umstand, dafs die Zukunft dem Propheten als Gegenwart erscheint, wie Jes. 7, 14; 9, 5 u. a. St. Vgl. meine Schrift: *die Weissagung von der Jungfrau und vom Immanuel*, Münster 1848, S. 139 ff. — Das Adjectiv חֲדָשָׁה, Femininum von חָדָשׁ, welches *Neues, etwas Neues*, das, was man nicht vermuthet, bezeichnet, wird hier, wie unten ausführlicher gezeigt werden wird, von der Veränderung der gegenwärtigen traurigen Zustände des Volkes Israel gebraucht, welche Jehova, eingedenk seines früheren engen Verhältnisses zum Volke Israel, in bessere und glücklichere umgestalten will. Worin nun dieser zukünftige Zustand, welchen Jehova in seinem besonderen Wohlwollen bei dem Volke hervorbringen will, bestehe, wird durch die so verschieden erklärten Worte: נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר von dem Propheten angegeben. Das Wort נְקֵבָה (von נָקַב *höhlen, aushöhlen*, daher *bohren, durchbohren*), welches aufser unserer Stelle nur noch 21 Mal in den Büchern Moses (1 Mos. 1, 27; 5, 2; 6, 19; 7, 3. 16; 3 Mos. 3, 1. 6; 4, 28. 32; 5, 6; 12, 5. 7; 15, 33; 27, 4. 5. 6. 7; 4 Mos. 5, 3; 31, 15; 5 Mos. 4, 16) vorkommt, bezeichnet *Weibchen, Weib*, femella,

femina, und ist, wie **Gesenius** richtig bemerkt, das eigenthümliche Wort zur Bezeichnung des Geschlechtsunterschiedes, welches von Menschen (1 Mos. 1, 27; 5, 2; 3 Mos. 12, 5. 7; 15, 33; 37, 4. 5. 6. 7; 4 Mos. 5, 3; 31, 15; 5 Mos. 4, 16) und Thieren (1 Mos. 6, 19; 7, 3. 9. 16; 3 Mos. 3, 1. 6; 4, 28. 32; 5, 6; 12, 5) gebraucht und sehr oft mit dem das männliche Geschlecht der Menschen und Thiere bezeichnenden Wort זָכָר *Männchen, Mann, masculus* verbunden wird (1 Mos. 1, 27; 5, 6; 6, 19; 7, 3. 9. 16; 3 Mos. 3, 1. 6; 12, 7; 15, 33; 5 Mos. 4, 16). Nach **Gesenius**, **Fürst** u. A. ist die Bezeichnung des *Weibes* durch נְקֵבָה a membri genitalis forma, und nach **Fürst** die Bezeichnung des *Mannes* durch זָכָר von זָכַר (*rimari, infigere, imprimere*, daher tropisch memoriae infigere, imprimere, animo percipere et memoria custodire, in memoriam redigere, memoria retinere, intransitiv: recordari, meminisse), a masculinis genitalibus hergenommen. Es scheint nicht ohne Absicht zu sein, dafs der Prophet das *Weib* mit einem in den nachmosaischen Schriften nicht mehr gebräuchlichen Worte bezeichnet und nicht אִשָּׁה dafür gebraucht. Der Grund liegt vielleicht darin, dafs נְקֵבָה hier das Weib in seiner Schwäche und Ohnmacht bezeichnet. Durch die Benennung אִשָּׁה, das Femininum von אִישׁ, wurde dasselbe mehr in seiner Würde und in seinem engen Verhältnisse zum Manne, worin es seine wichtige Bedeutung und Ansehen hat, bezeichnet; dafs אִישׁ öfters vom Manne in Bezug auf seine männlichen Eigenschaften, insbesondere Muth und Tapferkeit, gebraucht wird, ist bekannt (1 Sam. 4, 9; 26, 15; 1 Kön. 2, 2). Daher hat das verbum denominativum הִתְאֹשֵׁשׁ von אִישׁ die Bedeutung: *sich als Mann benehmen*, wie ἀνδρίζομαι, *sich ermannen*. Dafs die Bedeutung von נְקֵבָה, wenn es das zerstreute, schwache und ohnmächtige Volk Israel im Exile bezeichnet, ganz passend ist, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. — Was nun ferner das Poel סוֹבֵב von סָבַב betrifft, so kann man, da es an mehreren Stellen, wie Ps. 7, 8; 32, 7. 10; 59, 7. 15; 5 Mos. 32, 10,

die Bedeutung: *umgeben*, *umringen* hat, und diese Bedeutung auch an unserer Stelle passend ist, dieselbe auch an dieser festhalten. Ps. 7, 8 gebraucht der Psalmist סוֹבֵב von einer Volksschaar, welche den Gericht haltenden Jehova umgeben soll. Jon. 2, 4. 6 wird סוֹבֵב von den Fluthen des Meeres gebraucht, die den Jonas umgeben, Ps. 59, 7. 15 von den Feinden und Ps. 32, 7. 10 von Jehova als Schutzgott. Da auch סָבַב in Kal die Bedeutung: *umgeben*, *umzingeln* hat (Ps. 18, 6; 22, 17 u. a.), und Piel, welchem bei den Zeitwörtern, bei welchen der mittlere und letzte Radical dieselben sind, das Poel entspricht, öfters die Bedeutung von Kal verstärkt, so kann man annehmen, dafs der Prophet סוֹבֵב statt סָבַב in Kal gewählt habe, um den Eifer zu bezeichnen, womit die נְקֵבָה den גֶּבֶר umgiebt. Sehr passend ist diese Bedeutung wenigstens Ps. 32. 7. 10; 5 Mos. 32, 10 und Ps. 59, 7. 15. Die Bedeutung: *umgeben* nehmen an unserer Stelle auch der hl. Hieronymus, Arias Montanus, Luther, Dereser und viele andere an. Nach Ed. Pococke in den *nott. miscellan. ad portam Mosis* p. 346 nehmen Ebn-dschannabi, der auch Abul-Walid genannt wird, und Rab. Tanchum hier das Wort תְּסוֹבֵב als *verbum intransitivum* in der Bedeutung: *mutabitur et convertetur in virum*, und die Worte נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר als eine Parabel, wodurch nach der Demüthigung und Zermalmung Israels dessen (zukünftige) Macht ausgedrückt wird. Allein es findet sich kein Beispiel im A. T., worin סוֹבֵב im Poel intransitive Bedeutnng hat. Da auch Ewald, wie schon oben bemerkt wurde, jene Worte in diesem Sinne fafst, aber anerkennt, dafs סוֹבֵב nicht die Bedeutung: *sich verwandeln* hat, so will er תְּסוֹבֵב statt der Texteslesart תְּסוֹבֵב gelesen wissen. Allein das Passivum סוֹבֵב in der Bedeutung: *verwandeln*, kommt in keiner Stelle vor. Nach Schnurrer, Rosenmüller, de Wette in der deutschen Uebersetzung und Gesenius im Lexicon soll סוֹבֵב die Bedeutung: *schützen*, *beschützen*, tueri, *defendere* haben, indem סוֹבֵב bisweilen *schützend umgeben*, *beschützen* (Ps. 32, 10;

5 Mos. 32, 10) bedeute. Allein, wenn es auch keinem Zweifel unterliegt, dafs סוֹבֵב bisweilen von einem Umgeben zum Schutze gebraucht wird, so ist diese Bedeutung an unserer Stelle doch unzulässig. Es wird sich uns unten ergeben, dafs wegen des Friedens von einer Beschützung des Mannes durch das Weib oder von der Möglichkeit des Schutzes des Mannes durch das Weib gar nicht die Rede sein kann. — Nach Johann David Michaelis soll סוֹבֵב an unserer Stelle: *sich bewerben* bedeuten und das *Neue*, was Jehova im Lande schafft, darin liegen, dafs die Frau sich um den Mann bewirbt, da nach dem ordentlichen Lauf der Welt der Mann sich um die Frau zu bewerben pflege. »Die Anwendung von dem Bilde auf Israel ist« nach demselben: »vorhin hatte sich in der langen Zeit des alten Testaments Gott um das israelitische Volk beworben, und die Israeliten nicht um ihn; er hatte es ungebeten aus Egypten geführt, und bei wiederholtem Abfall und Abgötterei immer wieder zu sich gerufen. Jetzt aber will Gott etwas neues schaffen, das israelitische Volk wird ohne vorhergegangene Wohlthaten Gottes, vielleicht mitten in der härtesten Bedrängnifs, den Anfang machen, sich bufsfertig zu ihm wenden.« Diese Bedeutung ertheilen auch Junius und Tremellius und Castalio dem תְּסוֹבֵב, indem sie dasselbe *ambit* übersetzen. Allein diese Bedeutung hat סוֹבֵב in keiner Stelle, und dann wird auch für: *sich um eine Frau bewerben* nicht סוֹבֵב, sondern דִּבֶּר mit folgendem בְּ, und für: *sich um etwas Mühe geben* בִּקֵּשׁ gebraucht. Auch ist die Bedeutung: *umgeben* viel bezeichnender, indem das Sichbewerben nur das Streben und die Mühe bezeichnet, in den Besitz einer Person zu gelangen, hingegen jemanden *umgeben* den erlangten wirklichen Besitz. Bezeichnet נְקֵבָה das Volk Israel und גֶּבֶר Gott, so wird durch das Umgeben die wirkliche Wiederannahme des Volkes von Seiten Gottes und dessen innige Verbindung mit demselben ausgedrückt. Vgl. Ps. 32, 7; 5 Mos. 32, 10. Soll das Volk aus dem Exile wieder nach dem Lande des

Väter und Jehova's (3 Mos. 25, 23; Hos. 9, 3; Jes. 8, 8; Jerem. 2, 7; 16, 18; Ezech. 36, 20; Ps. 85, 2) zurückkehren und denselben in dem neu erbauten Tempel, dem Wohnsitze Jehova's, wieder, wie in alter Zeit verehren, so konnte der Prophet ganz passend von einem Umgeben Gottes durch das Volk sprechen, wie der Psalmist Ps. 7, 8: »Und Völkerschaar umringe dich (Jehova), — und über ihr kehr' heim zur Höhe!« (11) Da der Prophet seine Ermahnung zur Zurückkehr zum wahren Gott und nach dem Lande der Väter darauf gründet, dafs derselbe sich wieder zum Volke wenden und es wieder als Gemahl liebevoll aufnehmen werde, so ist es unzulässig, wenn Michaelis sagt, dafs die Bewerbung des Volkes aus eigenem Antriebe und ohne Wohlthaten von Seiten Gottes geschehen solle. Denn es liegt offenbar darin, dafs Jehova es ist, welcher das Neue schafft, dafs derselbe nicht unthätig sein werde. Da die Propheten überhaupt das Gute und das Glück, wie das Unglück und die Leiden als von Jehova, dem wahren Gott, geschickt, darstellen, so darf man auch den Entschlufs des Volkes zur Zurückkehr und die Entlassung desselben durch Cyrus nicht als ohne göttlichen Einflufs und besonderes göttliches Wohlwollen geschehen betrachten. Fordert doch selbst Jeremias im Namen Jehova's das Volk zur Zurückkehr nach dem Lande der Väter auf. Selbst im vorhergehenden Verse 21 heifst es: »kehre zurück Israel, kehre zu diesen deinen Städten!« Hat aber סוֹבֵב an unserer Stelle die Bedeutung: *umgeben*, so ist alles passend und dieselbe übereinstimmend mit anderen Weissagungen, welche die Rückkehr aus dem Exile und die treue Verehrung Jehova's nach demselben verheifsen.

Was endlich das von גָּבַר *stark, mächtig sein* abstammende Wort גֶּבֶר betrifft, welches mit Ausnahme weniger

(11) Es ist daher unbegründet, wenn Moldenhawer zu unserer Stelle bemerkt, dafs bei der Umgebung nicht an eine Bekehrung gedacht werden könne.

Stellen (5 Mos. 22, 5; 1 Chr. 24, 4; 26, 12) nur in der poetischen Schreibart gebraucht wird, so unterliegt es keinem Zweifel, dafs dasselbe oft so viel als אִישׁ *Mann*, wie das in der aramäischen Sprache gewöhnliche גְּבַר ܓܒܪ, ܓܒܪܐ, bedeutet (Ps. 34, 9; 40, 5; 52, 9; 94, 12) und diese Bezeichnung von dem Begriffe der Stärke ausgeht. In emphatischer Bedeutung: *starker*, *kräftiger*, *tapferer Mann*, kommt גֶּבֶר offenbar Job 38, 3; 40, 7; Ps. 88, 5; Jes. 22, 17 vor, und bezeichnet dann so viel als גִּבּוֹר, welches öfters von Gott gebraucht wird (Ps. 24, 8; 124, 8; 5 Mos. 10, 17; Jer. 32, 18; Neh. 9, 32). Im 1 B. der Könige 4, 19 wird einer der Statthalter Salomos גֶּבֶר *Held* genannt. In den Sprüchwörtern 6, 34 wird גֶּבֶר vom Ehemanne gebraucht, wie אִישׁ (1 Mos. 3, 6; 29, 32. 34; Ruth 1, 11; Jer. 44, 19) und Sachar. 13, 7 von dem Messias, der getödtet werden soll. — Bisweilen kommt גֶּבֶר als Geschlechtsname, *mas*, *masculus* im Gegensatze zum weiblichen Geschlechte vor, wie 5 Mos. 22, 5; Jerem. 30, 6; 43, 6; 44, 20; Sprüchw. 30, 19. — Bedeutet גֶּבֶר eigentlich *Starker*, *Tapferer*, so bezeichnet dasselbe den Mann im Gegensatze zum Weibe offenbar als den *Stärkeren* und *Mächtigeren*, als den Herrn, dem das schwache Weib Gehorsam und Liebe schuldig ist. — Und diese Bezeichnung Gottes ist offenbar ganz passend, wenn wir unter נְקֵבָה, *Weib*, das Volk Israel verstehen. Denn dann wird hier dem schwachen und zerstreuten Volk Israel im Exil, welches Jehova, seinen mächtigen Schutzgott, verlassen und sich den nichtigen Götzen hingegeben hatte, die Verheifsung gegeben, dafs jener dasselbe in seine innige Gemeinschaft wieder aufnehmen, es schützen und liebevoll für dasselbe sorgen werde. Dafs das Volk in seiner Trennung von Jehova, seinem Gemahl, schwach und ohnmächtig war und einem schwankenden Rohre glich, hatte es auf's Deutlichste erkennen müssen; woher es denn der Prophet mit Recht ein thörichtes nennt, wenn es in seiner Trennung von demselben beharre und in das beglückende Ver-

hältnifs der Abhängigkeit und der unbedingten Hingabe an denselben nicht zurückkehren wolle. Der alexandrinische Uebersetzer, welcher die Worte : נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר *ἐν σωτηρίᾳ περιελεύσονται ἄνθρωποι*, wiedergegeben hat, hat offenbar nur den Sinn derselben ausdrücken und den Zustand des Volkes Israel nach der Rückkehr als einen glücklichen und friedlichen bezeichnen wollen.

---

§. 5.

IV. Begründung der richtigen Erklärung von Jerem. 31, 22.

Aus demjenigen, was wir über die Bedeutung der einzelnen Worte, welche die Ausleger verschieden erklären, gesagt haben, hat der Leser schon entnehmen können, dafs wir diejenige Erklärung unserer Stelle, nach welcher Jehova durch Jeremias das Volk Israel zur Zurückkehr aus dem Exil und zur Bekehrung zum wahren Gott auffordert und demselben seine Gnade und sein Wohlwollen zusichert, für die richtige halten. Wenn nun auch in dem Gesagten schon Mehreres liegt, welches diese Erklärung als die am meisten wahrscheinliche darthut, so liegt uns doch noch ob, dieselbe zu begründen und als die einzig zulässige zu erweisen.

1) Da es allgemein anerkannt ist, dafs der Ausleger bei Erklärung schwieriger und dunkler Stellen hauptsächlich sein Augenmerk auf den Zusammenhang, worin die zu erklärende Stelle steht, richten mufs, so fragt sich, ob das Vorhergehende oder Folgende oder beides dafür spricht, dafs hier der Prophet von der Rückkehr aus dem Exile nach dem Lande der Väter und von der Bekehrung und Wiederannahme von Seiten Gottes rede. Diese Frage mufs nun offenbar mit ja beantwortet werden. Denn Jeremias verheifst in den Kapiteln 30 und 31, welche durch

eine formelle Einheit zu einem Ganzen verbunden sind, und dem *ganzen* Israel, Juda und Israel (39, 3. 4) ein grofses Heil verkünden, namentlich die Rückkehr des wegen seiner zahlreichen Sünden (30, 14. 15) gefangenen, verstreuten und hart gezüchtigten Volkes (30, 5—8. 10. 11—17. 20; 31, 2. 11. 15. 16. 18. 28) aus dem Exile (30, 3. 10. 11. 18; 31, 2. 5—13. 16. 18. 21. 23), die Wiederansiedelung im Lande der Väter (30, 3. 10. 17. 18; 31, 5. 12. 21. 23), die Erbauung der Stadt Jerusalem und des Tempels (30, 18. 19; 31, 6. 12. 23. 24), die treue Verehrung Jehova's, des wahren Gottes (30, 9. 19. 22; 31, 1. 6. 11. 14. 18. 33), Wiederanbau und Fruchtbarkeit des Landes (31, 5. 12. 14. 24), Vermehrung des Volkes nach der Rückkehr (30, 19; 31, 4. 27), Ruhe und Sicherheit im Lande (30, 10; 31, 2. 12. 13), eigene unabhängige Fürsten (30, 21), und einen David als König (d. i. den Messias), den Gott erwecken will, die Vereinigung Israels und Judas zu einem Volke (31, 6. 12). Dieses Glück, welches dem *ganzen* Volke bevorsteht, soll demselben in Folge der göttlichen Gnade, Liebe und Erbarmung zu Theile werden (30, 18; 31, 2. 3. 20). Der Kern und Mittelpunkt der ganzen Verheifsung sind die zweimal vorkommenden (30, 22; 31, 33) Worte Jehova's: »und ich werde ihr (Israels und Judas) Gott und sie werden mein Volk sein,« d. i. sie werden nach der Rückkehr Jehova als ihren einzig wahren Gott anerkennen, ihn mit aufrichtigem und treuem Herzen verehren und von ihm geliebt, geleitet und geschützt werden. — Da nun V. 20 Jehova Ephraim (d. i. die 10 Stämme) seinen theuren Sohn und geliebtes Kind nennt, welches er begnadigen will, und V. 21 zum Volke durch den Propheten spricht: »Stelle dir Wegweiser, setze dir Zeichen, richte dein Herz auf die Bahn, den Weg, den du gegangen; kehr' um, Jungfrau Israel, kehr' um zu diesen deinen Städten« (im Lande deiner Väter), so unterliegt es keinem Zweifel, dafs die Worte V. 22: »wie lange willst du dich zurückziehen, abtrünnige Tochter?« eine Ermahnung an Israel enthalten

wieder Vertrauen zu Jehova, seinem gnädigen und liebevollen Vater zu fassen, sich getrost nach dem Rückwege umzusehen, sich zur baldigen Rückkehr zu rüsten und nicht mehr in einem fremden Lande in der Abtrünnigkeit zu verharren. Um nun den Muth des schwachen und muthlosen Volkes zu beleben und es zum Entschlusse zur Rückkehr zu bringen, fügt der Prophet die bedeutungsvollen Worte hinzu: »denn Jehova schaffet Neues im Lande: Weib wird umgeben Mann.« Diese Worte geben nach dem Zusammenhange offenbar den passenden Sinn: »denn der Starke (גֶּבֶר d. i. der Herr) wird das Schwache (das schwache und muthlose Israel, נְקֵבָה) in seine innige Gemeinschaft, unter seinen Schutz und seine liebevolle Fürsorge nehmen. Da Israel in seiner Trennung von Jehova, dem mächtigen Schutzgott seiner Väter, seine Schwäche und Ohnmacht in reichem Maafse im Exil erfahren hatte und einem schwankenden Rohre glich, so konnte es passend mit einem schwachen, vom Manne getrennten Weibe verglichen und durch die Zusicherung, dafs derselbe dieses wieder zu sich nehmen und mit diesem sich auf's innigste verbinden wolle, zur baldigen Rückkehr ermuthigt und getröstet werden. Dieser Trost und diese Ermuthigung mufste um so gröfser sein, wenn Israel seinen Blick auf die Vergangenheit warf, indem diese den deutlichsten Beweis lieferte, dafs das Volk nur in den Zeiten, in welchen es Jehova treu war und seine Gebote mit aufrichtigem Herzen erfüllte, Ruhe, Friede und Glück genossen hatte. Es sind daher die Nomina, wodurch die Geschlechter bezeichnet werden, an unserer Stelle die passendsten. Der Umstand, dafs der Prophet zur Bezeichnung des Mannes nicht אִישׁ, sondern גֶּבֶר gewählt hat, findet seine Erklärung darin, dafs er zugleich die Stärke und Macht desselben ausdrücken wollte, was nicht gerade in jenem liegt. — Da die Rückkehr zu Jehova und die unbedingte Hingabe an ihn zunächst eine Folge der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit

war, so konnte dieses passend als etwas Neues, was Gott schafft, d. i. wirkt, bezeichnet werden.

2) Ein zweiter Grund, welcher dafür spricht, dafs wir unter נְקֵבָה das Volk Israel und unter גֶּבֶר den Herrn zu verstehen haben, liegt auch in den Worten: »wie lange willst du dich zurückziehen, abtrünnige Tochter?« Denn das: *sich zurückziehen, sich entfernen, sich abwenden*, setzt eine frühere Verbindung voraus, welche freiwillig aufgegeben war. Da nun zu den engsten Verbindungen die der Eltern zu den Kindern und die der Eheleute gehören, so ist es ganz angemessen, dafs der Prophet das abgefallene, untreue und im Exil lebende Israel als eine Tochter, die ihren Vater verlassen, oder als ein Weib, welches die enge Verbindung mit dem Manne aufgegeben und sich anderen ergeben hat, bezeichnet. Da jedoch בַּת bisweilen überhaupt für *Mädchen, Jungfrau,* wie θυγάτηρ steht (1 Mos. 30, 13; H. L. 2, 3; 6. 9; Richt. 12, 9), oder Volk, Einwohner bezeichnet, wie Jer. 46, 11. 19. 24, so kann man dasselbe auch so fassen, dafs der Prophet dadurch das Volk als weibliches Wesen personificirt hat. In dem *Entfernen* und *Zurückweichen* wird dann nur ausgedrückt das Aufgeben des innigen Verhältnisses Israels, worin es früher zu Jehova, dem Starken und Mächtigen, gestanden hat.

3) Unterstützt wird unsere Erklärung dadurch, dafs auch an anderen Stellen Israel als Weib und Jehova als Mann, der sich mit jenem verbunden hat, bezeichnet wird. So erscheint Jer. 2, 2 Israel als Eheweib und Jehova als Gemahl, der sich mit demselben am Sinai vermählt hat. Ezech. Kap. 16 wird das Volk Israel unter dem Bilde eines undankbaren und unzüchtigen Weibes geschildert, welches seinem Gemahl Jehova untreu geworden ist und einen Ehebruch begangen, d. i. Götzendienst getrieben hat. Unter dem Bilde eines ehebrecherischen Weibes, welches von seinem Manne abgefallen ist und sich anderen Männern, d. i. dem Götzendienste, ergeben hat, wird Israel auch Hos. Kap. 1 – 3 geschildert. Der Gemahl ist auch

hier Jehova. — Kap. 2, 4 spricht Jehova durch den Propheten zu Israel: »Verweiset es eurer Mutter, verweiset es ihr! denn sie ist nicht mein Weib (לֹא אִשְׁתִּי), und ich bin nicht ihr Mann (לֹא אִישָׁהּ), dafs sie ihre Hurerei aus ihrem Antlitz thue, und ihren Ehebruch (נַאֲפוּפֶיהָ) von ihren Brüsten,« d. i. dafs es von seinem Götzendienste ablasse und wieder mit Jehova seinem Gott in Verbindung trete und ihn als den einzigen Gott treu verehre. — V. 18 heifst es: »Und es geschieht an diesem Tage, spricht Jehova, du wirst mir zurufen: mein Mann (Gemahl אִישִׁי), und nicht wirst du mir ferner zurufen: mein Baal (בַּעְלִי) d. i. wenn du, Israel, aus den Ländern, worin du zerstreut bist, in das Land deiner Väter wieder zurückkehrest und darin wohnest, wirst du Jehova als den einzig wahren Gott wieder anerkennen, ihm wie das Weib dem Manne mit Liebe und Gehorsam zugethan sein, und den abgöttischen Baalsdienst aufgeben und verabscheuen. Und V. 21 u. 22 daselbst: »Und ich verlobe dich mir (וְאֵרַשְׂתִּיךְ לִי) in Ewigkeit und ich verlobe dich mir in Gerechtigkeit und Recht und in Gnade und in Erbarmen. Und ich verlobe dich mir in Treue und du erkennest Jehova,« d. i. Jehova will dereinst aus Gnade, Erbarmen und Liebe das wegen seines Götzendienstes und wegen seiner grofsen Sünden gezüchtigte Israel wieder als sein Volk, wie der Gemahl seine untreue Gattin, annehmen und beglücken. Vgl. Hos. 1, 2. V. 3, 2. — Auf ähnliche Weise wird das Verhältnifs des Volkes Israel zu Jehova im hohen Liede dargestellt, worin Gott als der Bräutigam und das Volk als Braut geschildert wird. — Unterliegt es nun nach dem Gesagten keinem Zweifel, dafs die Propheten, wenn sie das Verhältnifs Jehova's zu seinem Volke schildern, öfters dieses unter dem Bilde der ehelichen Verbindung darstellen, da sie die innigste ist; so ist einleuchtend, dafs der Prophet Jeremia, wenn er die Rückkehr aus dem Exile, worin es sich selbst überlassen war und seinen eigenen Neigungen und Wünschen folgte, und die Bekehrung zu Jehova, dem einzig wahren

Gott, als eine Rückkehr der untreuen Gattin zu ihrem früheren Gemahl und als eine Erneuerung des früheren innigen ehelichen Verhältnisses am passendsten darstellen konnte. Da das untreue Weib kein Recht auf eine Wiederannahme von Seiten des Mannes hat, so erscheint der Mann, wenn er dasselbe wieder als seine Gemahlin annimmt und ihm wieder seine Liebe zuwendet, für sie sorgt und sie pflegt, als der versöhnliche und gnädige. Entfernte nun Gott alles, was die Verbindung mit seinem untreuen Volke verhinderte und wandte er sich wieder mit Gnade und Liebe zu demselben, so war es etwas Neues, was Gott wirkte. Und es konnte daher der Prophet die Wiederannahme des Volkes Israel nicht passender bezeichnen, als wenn er es durch die bedeutungsvollen Worte that: »das Weib wird den Mann umgeben«, d. i. das Weib wird wieder mit seinem Gemahl in die innigste Verbindung treten.

4) Dafs die Worte: »Weib wird Mann umgeben« den von uns angegebenen Sinn haben, geht auch aus dem Umstande hervor, dafs allen anderen Erklärungen mehr oder weniger wichtige Gründe entgegen stehen, wie sich unten zeigen wird.

5) Zur Bestätigung der Richtigkeit unserer Erklärung können wir endlich auch die Erklärung mehrerer schon oben erwähnten Interpreten anführen. In Betreff der alexandrinischen Uebersetzung bemerken wir noch, dafs es zwar aus derselben nicht mit Sicherheit entnommen werden kann, ob der Uebersetzer unter *Weib* das Volk Israel und unter *Mann* Jehova verstanden habe; da er jedoch, wie die Worte: ἐν σωτηρίᾳ περιελεύσονται ἄνθρωποι deutlich darthun, in denselben eine Heilsverkündigung gefunden hat, und die Bekehrung Israels zu dem einen wahren Gott Jehova für dasselbe heilbringend war, so hat er dieselben vielleicht doch in dem von uns angegebenen Sinne genommen.

Wenn es nun auch nach den vorgelegten Gründen nicht mehr zweifelhaft erscheint, dafs der Prophet in

Worten: »Weib wird Mann umgeben«, dem Volke Israel die Rückkehr zur treuen Verehrung Jehova's weissagt und demselben seine innige Gemeinschaft mit demselben, seinen Schutz und seine liebevolle Fürsorge verheifst, so ist doch nicht unsere Meinung, dafs diese Stelle blofs von Israels Glück *vor* der Erscheinung Christi zu verstehen sei. Haben sich auch viele Israeliten vor der Ankunft des Erlösers zum wahren Gott bekehrt, so kann doch der allgemein gehaltene Ausspruch des Propheten nicht auf diese Zeit beschränkt werden. Es kann dieses um so weniger geschehen, da die Bekehrung in diesem Zeitraume nur eine theilweise war und es Jerem. 30, 9 heifst, dafs Israel und Juda (V. 4) Jehova, ihrem Gott und David ihrem König, den Jehova ihnen geben wolle, dienen würden. Dafs der Prophet hier unter David, dem Könige, nicht Serubabel, wie Grotius will, sondern den Messias gemeint habe, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel und haben auch die alten Juden, der chaldäische Paraphrast Jonathan und die meisten christlichen Interpreten anerkannt. Jonathan drückt dieses auch deutlich in seiner Uebersetzung aus, denn er übersetzt: וְיִשְׁתַּמְּעוּן לִמְשִׁיחָא בַּר דָּוִד מַלְכְּהוֹן, *d. i. sie werden gehorchen dem Messias, dem Sohne Davids, ihrem Könige.* Diese Erklärung findet sich schon im Talmud, wefshalb auch Kimchi, Abarbanel und andere sie befolgen. Unter den älteren christlichen Interpreten war diese Erklärung die herrschende. Sie findet sich bei dem heil. Hieronymus, Theodoret, Calovius, Münster, Estius, Menochius, Tirinus, Cornelius a Lapide, Calvin, Junius, Piscator, Calmet, Dereser, Allioli und vielen anderen. Für diese Erklärung sprechen auch die Parallelstellen Ezech. 34, 23. 24; 37, 24; Hos. 3, 5, wo der Messias ebenfalls David genannt wird. Der Grund dieser Benennung liegt darin, dafs dem Propheten die damalige Theokratie nicht selten als Substrat des Messias und seines Reiches dient. So dient insbesondere David und sein Reich als Substrat und Vorbild zur Bezeichnung und

Schilderung des Messias und seines Reiches. Da David der Idee des vorbildlichen Königs am vollkommensten entsprach, so wird dem Messias geradezu der Name David beigelegt. Ebenso dienen der Hohepriester und der von Gott berufene Prophet des alten Bundes als Substrat des Messias, wenn derselbe als Hohepriester (Ps. 110; Sach. 9; Jes. 53) und als ein mit der ganzen Fülle des göttlichen Geistes ausgerüsteter Prophet (Jes. 42. 49 u. a. St.) geschildert wird. Aufser dem Gesagten und manchen andern Gründen spricht gegen die Erklärung von Serubabel schon der Umstand, dafs derselbe nur Oberhaupt (נָשִׂיא) und Statthalter (פֶּחָה) war. Sollen aber Israel und Juda wieder ein Volk werden und vereint Jehova und den Messias verehren, so ist offenbar, dafs die Worte: נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר׃ auch und vornehmlich auf die Zeiten nach Erscheinung des Messias bezogen werden müssen. Die durch göttliche Gnade herbeigeführte Rückkehr aus dem Exile und die Bekehrung zu Jehova war nur der Anfang der göttlichen Gnadenerweisungen, welche erst durch die Bekehrung zur Religion des Erlösers ihren höchsten Grad erreichen. — Wir können daher unsere Stelle mit Recht den messianischen beizählen.

Sofort sind noch die gegen die gegebene Deutung unserer Stelle vorgebrachten Einwendungen zu beseitigen.

Nach Moldenhawer soll die Erklärung von der Bekehrung zu Gott nicht die geringste Wahrscheinlichkeit haben, weil bei der Umgebung keiner an die Bekehrung denken könne und die Rede an diejenigen gerichtet sei, welche sich schon bekehrt haben. Und Rosenmüller schreibt in den Scholien zu unserer Stelle: »Neque tamen res est adeo nova et inaudita in terra, quod mulier adultera post commissum facinus poenitentia ducta ad maritum redeat. Praeterea propheta, si de reconciliatione uxoris cum marito loqui instituisset, nominibus potius אִישׁ et אִשָּׁה fuisset usus, siquidem גֶּבֶר et נְקֵבָה nullam inferunt mutuam maritum inter et uxorem relationem.« Diese Gründe sind

aber durchaus nichtig. Dafs das: *Umgeben* eine passende Bezeichnung für die Bekehrung des abtrünnigen Israels zu Jehova, dem einen wahren Gott, ist und für die Rückkehr zu dem alten Cultus und der innigen Verbindung mit Gott, von dem es abgefallen war, haben wir bereits oben gezeigt. Die Behauptung, dafs der Prophet V. 22 nicht von einer Besserung reden könne, weil dieselbe nach V. 19 bereits erfolgt sei, ist unbegründet. Denn V. 19 ist von einer zukünftigen Bekehrung die Rede, und nicht von einer bereits erfolgten des ganzen Volkes. Der Prophet sagt V. 18 f., was das Volk zur Zeit der Rückkehr in das Land der Väter thun wird, und nicht, was es bereits gethan hat. Wäre die Bekehrung bereits geschehen gewesen, so hätte der Prophet das Volk nicht mehr eine *Abtrünnige*, שׁוֹבֵבָה nennen können. — Dafs die Rückkehr des von Reue erfüllten ehebrecherischen Weibes zu ihrem Manne, d. i. die Bekehrung des abgöttischen und sündigen Israels zu Jehova, seinem früheren Schutzgotte, als etwas *Neues* und *Unerwartetes* bezeichnet werden konnte, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. Denn wenn das *Neue* auch von Veränderung moralischer Zustände gebraucht wird, wie wir oben gezeigt haben, und wenn bei der früheren Hinneigung zum Götzendienste und den damit verbundenen Lastern die Bekehrung eine unerwartete war und nur durch eine besondere Gnade Gottes erfolgen konnte, so ist einleuchtend, dafs dieselbe als etwas Neues und Unerwartetes bezeichnet werden konnte. Und was die Behauptung Rosenmüller's betrifft, dafs von einer Aussöhnung des Weibes mit dem Manne nicht die Rede sein könne, weil nicht גֶּבֶר und נְקֵבָה, sondern אִישׁ und אִשָּׁה von dem gegenseitigen Verhältnisse der Eheleute gebraucht wurden, so ist auch diese unbegründet. Denn wenn נְקֵבָה *Weib* und גֶּבֶר *Mann* bezeichnet und Wörter zur Bezeichnung der beiden Geschlechter sind, so sieht man nicht ein, warum nicht dieselben hätten gebraucht werden können. Da נְקֵבָה das *Weib* mehr als ein schwaches und abhängiges und גֶּבֶר den

Mann als den *Starken* bezeichnet, so mufs man vielmehr sagen, dafs eben diese Wörter zur Bezeichnung des schwachen Israels und des mächtigen Jehova die passendsten waren.

---

§. 6.

V. Widerlegung der abweichenden Erklärungen.

Nachdem wir im Vorhergehenden den richtigen Sinn von Jerem. 31, 22 vorgelegt und zu begründen gesucht haben, gehen wir jetzt zur Würdigung und Widerlegung der abweichenden Erklärungen über.

I. Da diejenige Erklärung, nach welcher נְקֵבָה die Mutter Christi und גֶּבֶר Christus bezeichnet und תְּסוֹבֵב dessen Aufenthalt im Leibe seiner jungfräulichen Mutter andeuten soll, in früheren Zeiten bei den christlichen Interpreten, die dem heil. Hieronymus gefolgt sind, die gewöhnliche gewesen ist, so wollen wir diese zuerst würdigen und die Gründe vorlegen, welche derselben entgegen stehen.

1) Wenn eine Erklärung auf eine Beistimmung Anspruch machen soll, so mufs dafür wenigstens ein haltbarer Grund in dem Zusammenhange, oder in den Worten der Stelle selbst, oder in Parallelstellen liegen, oder doch eine wichtige Autorität dafür angeführt werden können. Dieses ist aber keineswegs der Fall. Dafs aus dem Zusammenhange für diese Erklärung nichts entnommen werden kann, wird gewifs jeder unbefangene Leser des 31. Kapitels zugeben müssen. Woher auch Braun über die Erklärung von der Sendung und Empfängnifs des Messias richtig bemerkt, »dafs er nicht einsehe, wie auf einmal der Messias daher komme, und Jeremias denselben so undeutlich habe bezeichnen können.« Sie scheine ihm daher unwahrscheinlich. Ebenso bemerkt Moldenhawer zu der Stelle, dafs

die Empfängnifs Jesu sich gar nicht zum Zusammenhange schicke.

2) Hierzu kommt, dafs נְקֵבָה und גֶּבֶר nomina sexus sind; dafs sie nicht das Alter und den Stand bezeichnen; dafs sie nicht durch den Artikel auf bestimmte Personen bezogen werden; dafs das Wichtige, dafs das Weib Jungfrau (Jes. 7, 14), der Mann Gottes Sohn ist, hier fehlt, und dafs nach dieser Erklärung gerade das angegeben würde, was in der Geburt Christi durch eine Jungfrau nicht eigenthümlich ist. Denn, dafs das Weib den Mann gebiert, ist etwas ganz gewöhnliches, und kann nicht als Neues, was Gott schafft, bezeichnet werden. Es kommt auch nur eine einzige Stelle im alten Testamente vor, nämlich Job 3, 3, wo גֶּבֶר *proles masculus* bezeichnet und von einem empfangenen Knäblein gebraucht wird. Mit Rücksicht auf diese Gründe haben daher auch Rosenmüller in den Scholien und Hengstenberg in der Christologie des alten Testaments, Th. 3, S. 567 die Erklärung von Christus im Schoofse seiner jungfräulichen Mutter verworfen.

3) Manche dunkle Stellen erhalten zwar nicht selten durch deutliche Parallelstellen Licht und können daher durch diese erklärt werden. Allein solche Stellen, worin die Mutter Christi durch נְקֵבָה und Christi Empfängnifs oder Aufenthalt im Schoofse seiner Mutter durch סוֹבֵב, *umgeben*, bezeichnet werden, kommen im alten Testamente gar nicht vor. Hätte Jeremia die Geburt Christi durch die Jungfrau Maria verkündigen wollen, so hätte er, wenn er verstanden werden wollte, andere Bezeichnungen wählen müssen (12).

---

(12) Joh. Bade bemerkt a. a. O. S. 23: »Kritisch beleuchtet — und die Wissenschaft kann der strengsten Kritik nicht entbehren — dürfte diese Erklärung sich nicht halten lassen, denn 1) wäre in der Einleitung zu der Weissagung wohl nicht das schwache Wort: »Neues«, sondern das hier ebenso wie Jesai. 7, 14 nothwendig erforderliche: *Zeichen*.

4) Hierzu kommt, daſs auch keine alten traditionellen Erklärungen aus den ersten Jahrhunderten des Christenthums und keine bindende Autorität für diese Erklärung angeführt werden kann. Unter den griechischen Vätern und Interpreten findet sich kein einziger, welcher unsere Stelle von dem Empfängnisse Christi im Schooſse der Jungfrau Maria erklärt. Daſs der alexandrinische Uebersetzer des Jeremias, welcher den griechischen Vätern und Interpreten vorlag, unsere Stelle nicht von Christus und seiner jungfräulichen Mutter verstanden hat, beweiset deutlich seine wiederholt angeführte Uebersetzung der betreffenden Worte. Bei den lateinischen Vätern findet sich diese Erklärung, so viel uns bekannt ist, zuerst beim heil. Hieronymus.

Wunderzeichen (אוֹת) zu erwarten gewesen; 2) hat das Zeitwort סָבַב nach der ersten Bedeutung : *sich wenden*, umkehren, die Bedeutung des *Herumgehens* (um einen Ort, eine Person), also die einer *Bewegung*, nicht die eines Umgebens, Umschlieſsens im Zustande der Ruhe (vgl. Gesenius Lexikon), und entspricht genau dem griechischen *ἀμφι-[illegible]νειν* — circumire; 3) dürften wir für die jungfräuliche Mutter des Messias den allgemeinen Ausdruck *Weib* — נְקֵבָה — nach dem Vorgange der Stelle Isai. 7, 14, wo sie *Jungfrau* — הָעַלְמָה — heiſst, im A. T. nicht füglich erwarten; und 4) erscheint der Ausdruck גֶּבֶר *Mann* für das in *utero* eingeschlossene Kind nicht passend; in den früheren Stellen, wo von diesem Kinde die Rede ist, sind die Ausdrücke stets diesem Alter angemessen, s. Th. I, S. 99, sub 4 (בֵּן *Sohn*, יֶלֶד *Kind*, חֹטֶר Sproſs aus der Wurzel Isai, נֵצֶר *Reiſs*, Spröſsling aus seiner Wurzel Jes. 11, 1, יוֹנֵק, שֹׁרֶשׁ *Wurzel*, צֶמַח *Sproſs*, 7, 14 עַלְמָה junges Mädchen, adolescentula, von עֶלֶם *Knabe*, adolescens; vgl. Jes. 9, 6). (Die Stelle, fügt Bade hinzu, Job 3, 3 : »Verloren sei der Tag, an dem ich geboren, und die Nacht, darin man sprach : ein Mann גֶּבֶר ist empfangen,« ist nicht gegen das Gesagte, da גֶּבֶר hier die allgemeine Bedeutung *Mensch* hat, wie Prov. 20, 21 : »Von Gott hängen ab des Menschen — גֶּבֶר — Schritte;« auch nicht die Stelle Zach. 13, 7 : »Auf, Schwert, wider meinen Hirten und wider den Mann meiner Gemeinschaft — גֶּבֶר עֲמִיתִי — da hier von dem Gottmenschen in seinen Mannesjahren, wo sein Leiden ihm nahe, die Rede ist.)

5) Endlich sind die Gründe, wodurch einige Interpreten die Erklärung von Christi Empfängnifs im Schoofse der Jungfrau Maria zu beweisen gesucht haben, unhaltbar. Nach Polus in der Synopsis soll für diese Erklärung 1. die Partikel כִּי *weil*, *denn* sprechen, indem diese den Grund angebe, warum die gefangenen Juden nach dem Vaterlande verlangen. Dieser sei nämlich die Empfängnifs des Messias daselbst. Allein wenn כִּי auch öfters eine Causalpartikel ist und den Grund und die Ursache angibt, so kann doch daraus nichts für diese Erklärung entnommen werden. Denn die Bedeutung : *weil*, *denn* ist auch ganz passend, wenn der Grund, warum das Volk aus dem Exile zurückkehren, sich bekehren und den Götzendienst aufgeben soll, darin liegt, dafs Jehova alle Hindernisse der Rückkehr und Bekehrung wegräumen und dasselbe wieder in Gnaden aufnehmen und in seinen besonderen Schutz nehmen will, wie ein Mann seine untreue Gattin. Da die Entlassung aus dem Exile und die Bekehrung zu Jehova, dem einen wahren Gott hauptsächlich, in einem besonderen göttlichen Wohlwollen und in seinem Einflufs auf die Herzen der Menschen ihren Grund hatten, so war es ganz angemessen, dafs der Prophet dieses durch ein *weil* oder *denn* ausdrückte. — Der *zweite* Grund soll in dem Zeitworte בָּרָא, *schaffen*, liegen, indem eine creatio bei dem Empfängnisse Christi im Schoofse der Mutter desselben Statt gefunden habe. Auch dieser Grund ist ohne alle Beweiskraft. Denn בָּרָא, wenn es auch öfters in der Bedeutung : *schaffen aus nichts* und namentlich von der Erschaffung des Himmels und der Erde gebraucht wird (wie 1 Mos. 1, 1; Jes. 40, 26; 45, 18), ist nicht selten synonym mit עָשָׂה *machen*, *hervorbringen* und wird von dem Hervorbringen und der Veränderung der Zustände in der moralischen Welt gebraucht. Indem Jesaia Kap. 45, 7 Jehova als den Urheber von Allem, was in der Welt geschieht, schildert, sagt er : »Ich bilde (יוֹצֵר) Licht und schaffe (בּוֹרֵא) Finsternifs, ich wirke (עֹשֶׂה) Heil und schaffe (בּוֹרֵא) Böses. Ich Jehova bin's, der dieses

Alles wirkt (עֹשֶׂה).« Ps. 51, 12. »Ein reines Herz erschaffe mir (בְּרָא־לִי), o Gott, — und einen festen Geist erneue in meinem Innern.« Der Psalmist bittet hier offenbar um Reinigung seines Herzens von den demselben anklebenden Sünden und sündhaften Neigungen, also um eine geistige Wiedergeburt und Heiligung. — Jes. 48, 6. 7 spricht Jehova in der Ankündigung der Befreiung aus dem babylonischen Exile: »Ich thue dir (den Exulanten) Neues (חֲדָשׁוֹת) kund von jetzt an, und Verborgenes, was du nicht weifst. Jetzt wird es geschaffen (נִבְרְאוּ), nicht schon längst: nicht einen Tag zuvor hast du's gehört, damit du nicht sprechest: siehe, ich wufste es!« Und Jes. 65, 17. 18 spricht Jehova, indem er dem Volke Israel eine glückliche Zukunft verheifst: »Denn siehe, ich will einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen (בּוֹרֵא), dafs man der vorigen nicht mehr gedenket, und sie nicht mehr in Erinnerung kommen. Freuen werdet ihr euch und ewig frohlocken über das, was ich schaffe (אֲשֶׁר אֲנִי בוֹרֵא). Denn siehe, ich schaffe (הִנְנִי בוֹרֵא) Jerusalem Frohlocken und dessen Volke Freude.« Da in diesen Stellen das *Schaffen* eine Veränderung des unglücklichen Zustandes des Volkes in einen glücklichen, welcher nach dem Exil und durch die Bekehrung zum Christenthum eintreten soll, bezeichnet, so unterliegt es kaum einem Zweifel, dafs das Neue, was Gott schafft, auch an unserer Stelle von der Rückkehr des Volkes aus dem Exile und namentlich von der Bekehrung zu Jehova, dem wahren Gott, und dessen treuer Verehrung zu erklären sind. Einen *dritten* Grund findet Polus in dem חֲדָשָׁה *Neues*, welches nach Calovius absolut gesetzt sein soll. Neu, bemerkt Tirinus, war der Mensch, welcher zugleich Jungfrau war, neu die Zeugung, die ohne Mannessamen geschah. Allein dieser Grund ist, wie schon oben bemerkt wurde, deswegen richtig, weil das Eingeschlossensein Christi im Leibe seiner jungfräulichen Mutter gerade nichts Eigenthümliches ist, und daher nicht als etwas Neues und Ungewöhnliches von Jehova bezeichnet werden

konnte. Wenn nun, wie wir gezeigt haben, חֲדָשָׁה von Hervorbringung neuer Zustände des Volkes gebraucht wird, so kann mit vollem Rechte auch an unserer Stelle dasselbe in diesem Sinne erklärt werden. Vgl. Jes. 42, 9. — Einen *vierten* Grund findet Polus nach dem Vorgange von Bugenhagen und Calovius in dem Worte: בָּאָרֶץ *auf Erden*, indem hierdurch das Land Israels oder Ephraims bezeichnet werde, wie aus den Versen 5, 6; 15, 18. 21 erhelle. Denn daselbst sei Christus empfangen worden, damit *diese* Stelle, hingegen in Bethlehem geboren, damit die Stelle bei Micha 5, 2 erfüllt werde. Da ferner der heilige Geist den Ort der Geburt des Messias Mich. 5, 2, seiner Auferziehung, Matth. 2, 23; seiner Predigt, Hagg. 2, 7; Mal. 3, 1, und seines Leidens, Sach. 12, 11, so genau bezeichne, so sei es wahrscheinlich, daſs auch der Ort der Empfängniſs bestimmt werde, wie das hier geschehe. Auch dieser Grund ist ohne alle Beweiskraft und gesucht. Daſs אֶרֶץ das Land Ephraim oder Israel bezeichne, wird nicht einmal deutlich gesagt. Denn בָּאָרֶץ *auf Erden* oder *im Lande* ist ganz unbestimmt und *dem* hinzuzufügen ist willkürlich. Nur wenn für בָּאָרֶץ der Name einer Stadt stünde, wo die Empfängniſs Statt fand, könnte man mit einigem Grunde unsere Stelle auf die Empfängniſs Christi im Schooſse seiner Mutter beziehen. Faſst man בָּאָרֶץ in der Bedeutung *im Lande*, so ist offenbar nicht das Land Israel, sondern Palästina zu verstehen. Und wer hätte auch eine solche Bezeichnung verstehen können? Aus der Vorherverkündigung der Stadt der Geburt, der Predigt und des Leidens läſst sich für diese Erklärung nichts entnehmen. — Ein *fünfter* Grund wird aus dem Worte נְקֵבָה entnommen. Da dieses Wort, sagt man, in keiner Stelle der heiligen Schrift collective von einer Menge oder dem ganzen weiblichen Geschlechte gebraucht werde, sondern immer ein einzelnes Individuum, bald ein bestimmtes, bald ein unbestimmtes, bezeichne, so könne hier keine andere Person als Maria verstanden werden. Man muſs sich wundern,

wie dieser Grund hat angeführt werden können. Denn wird das Volk als eine Einheit gefafst und wie בַּת *Tochter*, dann collectiv für *Einwohner*, *Volk* gebraucht, so ist offenbar, dafs der Prophet den Singular gebrauchen mufste. Die collective Bedeutung kann um so weniger auffallen, als נְקֵבָה Geschlechts-Wort ist. — Ein *sechster* Grund soll in dem Zusammenhange liegen, indem dieser sich nur mit den durch Christus ertheilten Wohlthaten beschäftige, so dafs derselbe uns mit Recht hier auf die Quelle und das Fundament derselben hinführe. Allein im Zusammenhange liegt für die Erklärung von Christus und seiner jungfräulichen Mutter gar keine deutliche Andeutung. Vielmehr läfst der Zusammenhang, wie wir oben dargethan haben, erwarten, dafs der Prophet von der Bekehrung und der innigen Wiedervereinigung des Volks mit Gott und dessen Verehrung im Lande der Väter handele. Denn in der Zusicherung, dafs Gott sein Volk wieder in Gnaden aufnehmen und es leiten und für es sorgen wolle, war ein wichtiger Grund zu dessen Rückkehr aus dem Exile und zu seiner Bekehrung. — Einen *siebenten* Grund findet Polus darin, dafs hier diejenige circumdatio zu verstehen sei, welche mit jenem (bethlehemitischen) Kindermorde, wovon V. 15 die Rede sei, verbunden sei. Ein sonderbarer Schlufs. Weil V. 15 von dem bethlehemitischen Kindermorde die Rede ist, also handelt V. 22 von der Empfängnifs Christi im Schoofse seiner Mutter! Worin liegt hier die Verbindung? Allein V. 15 ist von dem bethlehemitischen Kindermorde gar nicht die Rede. Der Zusammenhang läfst darüber gar keinen Zweifel, dafs der Prophet V. 15 von dem traurigen Schicksale der im Exile zerstreuten Israeliten und von dem Untergange so vieler derselben in dem Kriege und durch Leiden allerlei Art rede. In einem poetischen Bilde wird Rachel, die Mutter Josephs und Benjamins (1 Mos. 37, 17 f.; 42, 4. 36; 43, 14), als trauernd und weinend über den Verlust ihrer Kinder dargestellt. Das traurige Schicksal Israels zur Zeit der Weg-

führung in's Exil und während desselben wird von Matthäus als passendes Vorbild auf den bethlehemitischen Kindermord nur angewandt. — Wäre aber auch V. 15 von dem bethlehemitischen Kindermorde im eigentlichen Sinne die Rede, so läfst sich doch gar nicht einsehen, wie hieraus etwas für die Erklärung des 22. Verses von der Empfängnifs Christi im Schoofse der Jungfrau Maria folge. — Der *achte* Grund soll in dem Worte נֹצְרִים V. 6 liegen, das die Bewohner von Nazareth bezeichne. Denn wenn, bemerkt Polus, נֹצְרִים als ein proprium patronymicum genommen werde, so werden die Nazarener eingeladen, Gott wegen des zu Nazareth empfangenen Christus zu preisen. Allein נֹצְרִים bezeichnet hier: Wächter, von נָצַר *behüten, bewachen*, und kommt nie zur Bezeichnung der Bewohner Nazareths vor. Denn es heifst daselbst: »Es kommt der Tag, da die *Wächter* rufen auf den Bergen Ephraims: auf! lafst uns hinaufziehen nach Zion zu Jehova, unserm Gott!« Es kommt nicht einmal die Stadt Nazareth, Syr. ܢܨܪܬ, im alten Testamente vor. Es ist demnach auch dieser Grund nichtig und gesucht. — Wenn Polus endlich seine Erklärung noch dadurch zu stützen sucht, dafs Sachar. 13, 7 גֶּבֶר in der Bedeutung *fortis* et *potens vir* von dem Messias vorkommt und Ps. 45, 4 und Jes. 9, 6 גִּבּוֹר von Christus und 5 Mos. 10, 17 von Gott, so ist zu entgegnen, dafs gerade Sach. 13, 7 גֶּבֶר nicht den Nebenbegriff der *Stärke* hat, wie der Zusammenhang zeigt. Und aus der Bezeichnung des Messias und Gottes durch גִּבּוֹר *Starker, Held*, kann nichts gefolgert werden, da dieses Wort auch von jedem Helden, Krieger, der sich ausgezeichnet durch Stärke, gebraucht wird. — Dieses mag genügen zum Beweise, dafs die Worte: נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר nicht von der Empfängnifs und dem Aufenthalte Christi im Leibe seiner jungfräulichen Mutter erklärt werden können.

II. Die Erklärung derjenigen Ausleger, welche unter נְקֵבָה die *Rachel* (V. 15) und unter גֶּבֶר Gott, den *Allmächtigen*, verstehen, und סוֹבֵב von dem sehnsüchtigen

Flehen und Bitten der Rachel um Befreiung ihrer Nachkommen aus dem Exil erklären, ist schon deswegen unzulässig, weil die Bezeichnung der Rachel durch das Geschlechtswort נְקֵבָה *Weib, Weibchen* unpassend ist, und in dem Bitten derselben um Befreiung keine gegründete Hoffnung der wirklichen Befreiung lag. Dann kann auch das Flehen und Bitten um Befreiung, da es etwas ganz natürliches war, indem die Mutter nur das Heil ihrer Kinder wollen kann, nicht als ein Neues, was Gott schafft, bezeichnet und סוֹבֵב nicht in der nirgends vorkommenden Bedeutung : jemanden *anflehen, bitten* genommen werden.

III. Die Meinung derjenigen Interpreten, welche annehmen, dafs der Prophet hier sage, dafs ein solcher Mangel an Männern sein würde, dafs die Mädchen sich Männer suchen würden, ist schon aus dem einen Grunde verwerflich, dafs Kap. 30 und 31 gar nicht eine Verminderung der Männer gedrohet wird. Vielmehr verheifst der Prophet eine zukünftige Vermehrung. Auch kommt סוֹבֵב nirgends in der Bedeutung : *sich bewerben* um eine Person vor. Dann ist es auch eine unglückliche Zeit, worin die Weiber sich um Männer bewerben, wie aus Jes. 4, 1 und Ruth erhellet, und die Bezeichnung des Mannes durch גֶּבֶר *starker Mann* und das *Neues schaffen* von einer so unwichtigen Sache unpassend.

IV. Die Meinung von Oleaster, welcher unter נְקֵבָה das jüdische Volk, die Synagoge, unter גֶּבֶר Christus und unter dem *Umgeben* (סוֹבֵב) die dereinstige Bekehrung jenes Volkes zu Christus versteht, ist zwar insofern richtig, dafs nach derselben נְקֵבָה collectiv gefafst und in dem *Umgeben* eine Bezeichnung einer innigen Verbindung und Bekehrung gefunden wird. Unrichtig ist aber, wenn נְקֵבָה blofs vom jüdischen Volke nach Christi Geburt und גֶּבֶר von Christus erklärt wird. Denn nach dem Zusammenhange ist V. 22 zunächst von Israel zur Zeit des assyrisch-babylonischen Exils die Rede und daher die Ermahnung zur Rückkehr, weil Gott sich desselben wieder annehmen, mit demselben

wieder in innige Verbindung treten und es schützen wolle, an dieses gerichtet. Es kann daher גֶּבֶר zunächst auch nur Jehova, den *starken* und *mächtigen* Schutzgott Israels, bezeichnen. Da aber der Ausspruch allgemein gehalten ist und auf keine Zeit das Israel bevorstehende Heil beschränkt wird, so darf die messianische Zeit, worin der gesammten Menschheit und somit auch Israel, das gröfste Heil zu Theil wird, allerdings nicht ausgeschlossen werden. Man kann daher, wie schon oben bemerkt worden ist, diesen Vers mit vollem Rechte auch auf die messianische Zeit beziehen.

V. Die Erklärung derjenigen Interpreten, welche unter נְקֵבָה das schwache jüdische Volk oder die Synagoge, unter גֶּבֶר ein mächtiges feindliches Volk, oder Völker, nach einigen die Chaldäer, und unter dem *Umgeben* eine Umzingelung und Besiegung der Feinde verstehen, hat zwar mehrere Vertheidiger gefunden, sie ist dessen ungeachtet doch unzulässig und verwerflich. Es wird zwar סוֹבֵב vom *feindlichen* Umgeben, Umzingeln gebraucht, aber dieses beweist doch keineswegs, dafs dasselbe an unserer Stelle in dieser Bedeutung zu fassen sei. Wenn wir auch auf den Umstand, dafs גֶּבֶר in keiner Stelle des alten Testaments ein feindliches Volk oder mächtige Feinde bedeutet, kein besonderes Gewicht legen wollen, so giebt es doch andere Gründe, welche diese Erklärung als verwerflich erscheinen lassen. Denn *erstens* läfst die Geschichte darüber keinen Zweifel, dafs das schwache und zerstreute Israel nie grofse und mächtige Völker durch Waffengewalt überwunden hat. Da in der Weissagung von Israel die Rede ist, so können die Siege der Makkabäer hier nicht verstanden werden. Und diese waren auch nur von kurzer Dauer und konnten dem Volke nicht den Trost geben, welchen der Prophet oder vielmehr Gott demselben geben wollte. Wäre an unserer Stelle die Rede von der Besiegung eines mächtigen Volkes durch das schwache Israel, so müfste man nach dem Zusammenhange zunächst an die

damals mächtigen Chaldäer denken. Und mit diesen hat Israel nach der Wegführung in das Exil nie Krieg geführt. Würde auch zugegeben, dafs in dem Heere der Meder-Perser, welche unter Cyrus Anführung die Chaldäer besiegten und die Hauptstadt Babylon eroberten, einige Israeliten gewesen sind, so kann man doch keineswegs sagen, dafs diese Wenigen die Chaldäer besiegt haben. — *Zweitens* findet sich in der Israel betreffenden Weissagung auch gar keine Andeutung, dafs die Befreiung aus dem Exile in Folge der Siege Israels geschehen solle. *Drittens* ist in der Weissagung hauptsächlich von der Rückkehr und der Bekehrung Israels die Rede. Auch konnte es *viertens* nicht als etwas besonders *Neues* bezeichnet werden, wenn Israel wieder männlichen, kriegerischen Muth gefafst hätte: »Nec novum est«, bemerkt Rosenmüller, »ut *circumdare* aliquem dicantur, qui eum hostiliter cingunt et premunt; vid. Jos. 6, 3; Ps. 22, 13. 17; 118, 10. 11. 12; Pred. 9, 14. Cui interpretationi«, bemerkt Rosenmüller daselbst zu der früheren Uebersetzung Luther's: »»Die sich vorhin wie Weiber gestellet haben, sollen Männer sein««, »vere Pocockius opposuit, non adeo hoc mirum esse, aut sub veteri creatione infrequens, ut vel feminae animos gesserint viriles, vel ii qui prius imbelles fuerint, et feminarum quam virorum similiores, animos demum viriles resumpserint, iisque quibus contemtui fuerunt superiores evaserint.«

Die Meinung Calvin's, nach welcher die Worte: »ein Weib wird einen Mann umgeben,« den Sinn haben: einzelne Juden werden den einzelnen Chaldäern überlegen sein, ist kaum der Widerlegung würdig. Schon die Art und Weise, wie er diesen Sinn deducirt, ist unzulässig. Der nächste Sinn soll sein: »Die Weiber werden die Männer in die Enge treiben und sie gefangen halten.« Da der Singular נְקֵבָה gebraucht werde, so sei der Sinn: ein *Weib* werde vielen Männern überlegen sein, und dieses sei so viel: als einzelne Juden werden einzelnen Chaldäern

überlegen sein, und dieses werde mit Recht als eine neue Sache und als ein Wunder gepriesen. Dafs von einer Besiegung der Chaldäer durch die Israeliten nicht die Rede sei, haben wir schon bemerkt. Dann ist es auch unzulässig, dafs er unter נְקֵבָה eine *einzelne* Person und unter גֶּבֶר *mehrere* versteht. Ferner kann es nicht als etwas Neues bezeichnet werden, dafs eine geringere Zahl Juden eine gröfsere Zahl Feinde besiegt. Endlich wird willkürlich angenommen, dafs die gefangenen Juden (es sollte heifsen: gefangenen Israeliten, denn von diesen ist im Vorhergehenden die Rede) eine grofse Menge Feinde besiegt haben.

VI. Die Erklärung derjenigen Interpreten, welche unter נְקֵבָה die Medo-Perser, unter גֶּבֶר die Chaldäer verstehen, und תְּסוֹבֵב von einer Besiegung der mächtigen Chaldäer durch die schwächeren Medo-Perser erklären, ist nicht blofs ganz willkürlich und gezwungen, sondern es steht derselben auch das entgegen, dafs nach dem Zusammenhange nur von *Israel* die Rede sein kann. Hierzu kommt, dafs die mächtigen und siegreichen Meder und Perser nicht mit einem schwachen Weibe verglichen und die zur Zeit des Cyrus verweichlichten Chaldäer nicht als kräftige Männer bezeichnet werden können. Jedenfalls lag in der Besiegung der Chaldäer durch die Medo-Perser noch keineswegs eine Zusicherung, dafs die Israeliten in Folge dieses Sieges würden aus dem Exile entlassen werden. Ueberdiefs kommt auch גֶּבֶר nie zur Bezeichnung eines feindlichen mächtigen Volkes vor.

VII. Die Erklärung derjenigen Interpreten, welche die Worte: נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גֶּבֶר, *das Weib wird sich in einen Mann verwandeln*, femina convertetur in virum, übersetzen und darin entweder den Sinn finden, das jüdische Volk, welches wie ein Weib schwach ist, wird wie ein Mann stark werden, so dafs es das feindliche Land in Besitz nehmen kann, oder wie Ewald eine Verheifsung, dafs Jehova dem furchtsamen und die scheinbar schwierigen Unternehmungen fürchtenden Volke neue wunderbare Kräfte zur Rückkehr

verleihen wolle, ist schon aus dem einen Grunde verwerflich, weil סוֹבֵב nie die Bedeutung: *sich verwandeln, sich ändern, zu etwas sich umgestalten, zu etwas werden* hat. Nur סִבֵּב kommt 2 Sam. 14, 20 und הֵסֵב 2 Kön. 24, 17 in der activen Bedeutung: *verwandeln, verändern* vor. Wollte man תְּסוֹבֵב die Bedeutung: *sich verwandeln* ertheilen, so müfste das Passivum תְּסוּבַב stehen. Allein סוֹבֵב hat in keiner Stelle die Bedeutung: *verwandeln, umwandeln.* Vers 13 daselbst gebraucht der Prophet dafür הָפַךְ. — Hierzu kommt, dafs Israel nicht durch Waffengewalt das Land der Väter wieder in Besitz genommen hat. Es kann daher nicht von Israels kriegerischem Muthe die Rede sein. Die Entlassung aus dem Exile geschah in Folge eines freien Entschlusses des Cyrus. Auch zeigen der Zusammenhang und namentlich die ersten Worte des 22. Verses, dafs es nicht die Furcht vor den schwierigen Unternehmungen bei der Rückkehr ist, welche Jehova dem Volke nehmen will. Denn die Bezeichnung des Volkes durch: *treulose, abtrünnige Tochter,* und die Worte: »wie lange willst du dich (von Jehova) abwenden,« lassen nicht daran zweifeln, dafs das Neue was Gott schafft, die Bekehrung zu Jehova und die innige Vereinigung mit ihm ist.

VIII Die Erklärung von Abendana, welcher Nr. VIII unter נְקֵבָה das Land Israel, unter גֶּבֶר die Hebräer und unter Umgeben die Besitznahme der Wohnsitze der Väter versteht, ist schon deswegen verwerflich, weil die Geschlechtsnamen נְקֵבָה und גֶּבֶר sich entsprechen müssen und jenes daher nicht vom Lande und dieses zur Bezeichnung der Hebräer gebraucht werden konnte. Auch wird jenes nie bildlich vom Lande, und dieses, wie schon bemerkt worden ist, nie collectiv gebraucht. Wenn wir ferner erwägen, dafs גֶּבֶר hier die schwachen Hebräer als ein starkes Volk bezeichnen müfste, und סוֹבֵב nie von der Besitznahme eines Landes gebraucht wird, so leuchtet ein, dafs auch diese Erklärung willkürlich und nichtig ist.

IX. Die Erklärung von Schnurrer, Rosenmüller, Gesenius u. a., welche Nr. IX die Worte : נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר *»das (oder ein) Weib beschützt den Mann,«* femina tuebitur virum, übersetzen, und darin den Sinn finden : alles wird ganz sicher sein, oder : das Volk Israel wird sich im Lande nach der Rückkehr einer völligen Ruhe und Sicherheit erfreuen, ist ebenfalls verwerflich. Denn erstens heifst סוֹבֵב nicht geradezu *schützen, vertheidigen,* und zweitens kann auch von den Zurückgekehrten nicht gesagt werden, dafs sie sich des völligen Friedens und der Ruhe erfreuen werden, weil die neue Colonie mit mehreren angrenzenden Völkern und namentlich mit den Samaritern in feindlichen Verhältnissen stand und nach den Zeugnissen des Zacharias, Aggäus, Malachias und der Bücher Esras uud Nehemias manches zu leiden hatte. Selbst in der Colonie herrschte, wie aus Malachias deutlich hervorgeht, Unfriede und Mifsstimmung. — Mufsten sogar die Männer bei der Erbauung der Stadtmauer Jerusalems mit der einen Hand arbeiten und mit der anderen Hand die Waffen tragen, um nicht überfallen zu werden. Auch pafst diese Erklärung nicht zu dem Vorhergehenden, wo das Volk Israel als eine abtrünnige, treulose Tochter bezeichnet wird, welche sich von Jehova, dem wahren Gott weg- und falschen Götzen zugewendet hat (13).

X. Ganz verwerflich ist auch die Erklärung von Wilh. v. Paris Nr. X, nach welchem die Worte :

---

(13) Die von Joh. Bade a. a. O. S. 22 zur Bestätigung dieser Erklärung angeführten Stellen Jer. 23, 6 : *»Israel wird sicher wohnen«*, verglichen besonders mit Jes. 8, 23; 9, 1—4 ff. (coll. 4, 4—6), Ezech. 34, 25. 28; Hos. 2, 18 können, da sie sich auf die messianische Zeit beziehen, und nicht wie die unsrige zunächst auf den Zustand des Volkes Israel nach der Rückkehr aus dem Exil, gar nicht zum Beweise angeführt werden, dafs diese Erklärung die richtige sei und auf die messianische Zeit bezogen werden müsse. Der Zusammenhang führt wenigstens hauptsächlich auf die Zeit nach der Rückkehr aus dem Exile.

נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר von Chören von Weibern, die bei der öffentlichen Feierlichkeit mit den Männern tanzen, zu verstehen sind, und ebenso die übereinstimmende von Daths, nach welcher der Prophet sagen soll, daſs Jehova dem Lande einen ganz neuen Glanz verleihen werde, worüber Weiber und Männer frohlocken würden. Denn erstens kommt סוֹבֵב *umgeben* nie in der Bedeutung: *tanzen*, *frohlocken, exsultare* vor. Hätte der Prophet jenes sagen wollen, so hätte er deutlicher sich ausdrücken und חָגַג oder רוּן, oder חוֹלֵל, oder רָקַד, oder כִּרְכֵּר oder auch שִׂחֵק, welche Wörter in der Bedeutung: *tanzen* vorkommen, oder solche Wörter, welche *jubeln*, *frohlocken* bedeuten, gebrauchen müssen. Hierzu kommt, daſs, wie schon oben bemerkt wurde, der Zustand der neuen Colonie in Palästina nicht von einer solchen Art war, daſs darüber die Freude in Tänzen sich kundgeben konnte. Daſs es bei den Hebräern nicht Sitte war, daſs Männer mit Weibern bei öffentlichen Feierlichkeiten tanzten, wie bei uns, ist bekannt. Männer und Weiber bildeten besondere Chöre. Schwerlich hätte der Prophet auch dieses als etwas Neues bezeichnet und so bedeutungsvoll ausgedrückt.

XI. Die Erklärung von Piscator, welcher Nr. XI unter נְקֵבָה die christliche Kirche und unter גֶּבֶר die mächtigen Feinde derselben und unter *Umgeben* den Widerstand der schwachen Kirche durch den Glauben gegen jene Feinde und Verfolger versteht, und die in der vers. Anglicana, nach welcher נְקֵבָה das jüdische Volk und die christliche Kirche, und גֶּבֶר mächtige Feinde derselben bedeuten, sind ebenfalls durchaus verwerflich. Daſs נְקֵבָה wenigstens nicht zunächst die christliche Kirche bezeichnen kann, beweiset schon das dem Vers 22 Vorhergehende, weil darin von der Rückkehr aus dem Exile und der Bekehrung Israels zu Jehova die Rede ist. Wollte der Prophet diese ermuntern und das Volk trösten, so konnte er dieses nicht durch die Hinweisung auf den Glauben der Christen. Denn in Verkündigung einer dereinstigen, nach mehreren Jahr-

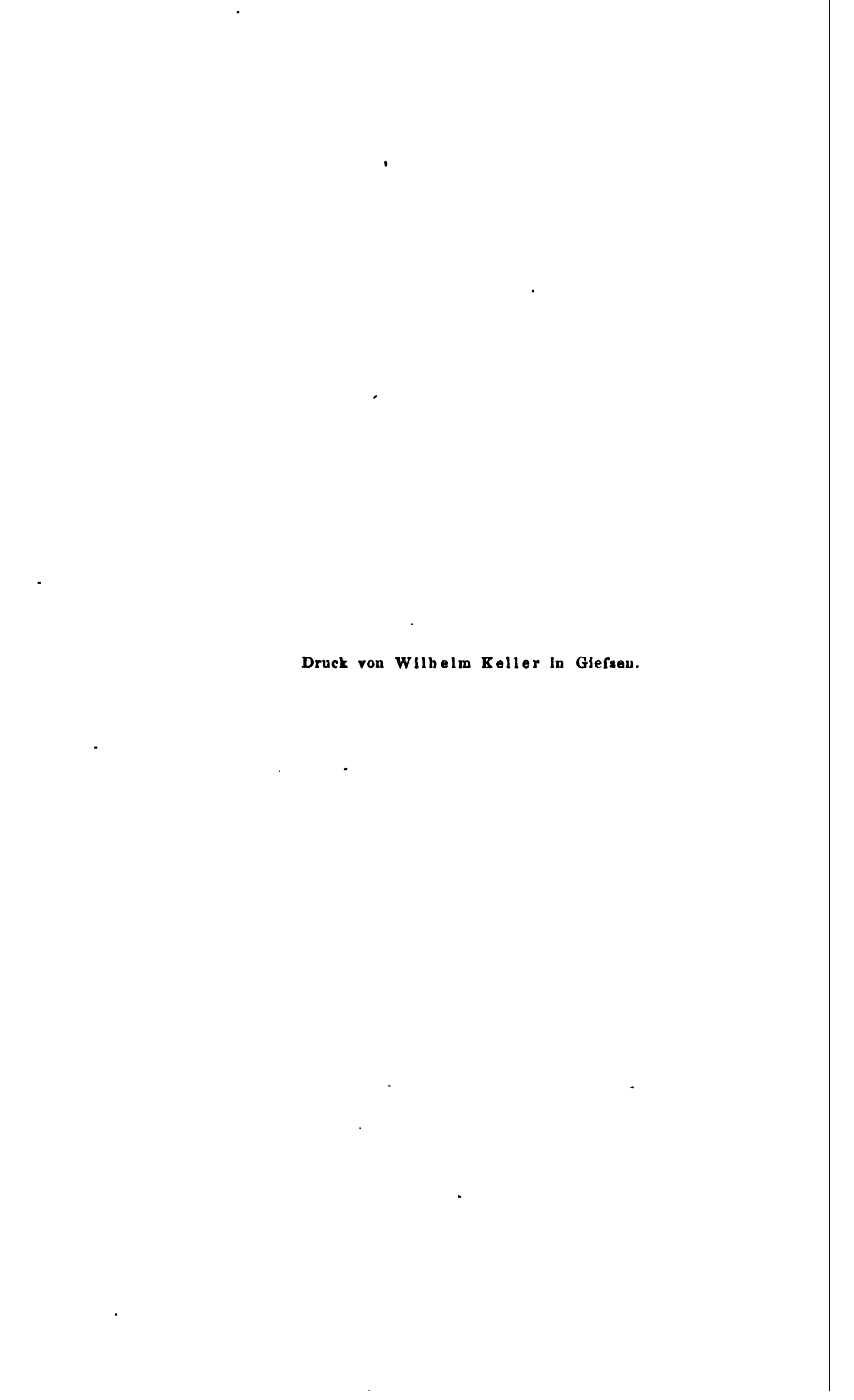
hunderten eintretenden Bekehrung und der Wiederaufnahme des zerstreuten Israels lag kein wirksamer Trost und keine Ermuthigung für die Gegenwart. — Nur die Zusicherung, dafs Gott sich des untreuen Volkes im Exile erbarmen und demselben seine Liebe und Gnade wieder zuwenden und für dasselbe sorgen werde, konnte es wahrhaft trösten und zur Rückkehr ermuthigen. Auch kommt נְקֵבָה nie von der christlichen Kirche vor, und dann ist auch die Bezeichnung der christlichen Kirche, welche unter der Leitung und dem Schutze Jehova's sich bis an die Grenzen der Erde ausdehnen soll und als alle Gegensätze und Feinde überwindend von den Propheten geschildert wird, durch ein schwaches Weib (נְקֵבָה) unpassend. Da auch גֶּבֶר nirgends zur Bezeichnung der Feinde gebraucht wird, wie סוֹבֵב nie von dem Widerstande durch den Glauben, so mufs diese Erklärung wie die der vers. Anglic. als eine unbegründete und willkürliche bezeichnet werden.

XII. Der Erklärung von Fr. Junius, der Nr. XII unter נְקֵבָה die kleine gläubige christliche Gemeinde aus dem Judenthum, unter גֶּבֶר die zum Christenthum sich bekehrenden Heiden und unter תְּסוֹבֵב die Bewerbung um dieselben, d. i. die Bekehrung derselben versteht, stehen ebenfalls mehrere Gründe entgegen. Schon oben ist gesagt worden, dafs נְקֵבָה nicht die christliche Kirche bezeichnen könne. Daher kann auch גֶּבֶר nicht die Heiden bezeichnen, welche sich zum Christenthum bekehren. Dann kommt auch גֶּבֶר nie zur Bezeichnung der Heiden vor. Endlich konnte für das damalige Israel kein Grund zur Rückkehr und zur Bekehrung aus der dereinstigen Bekehrung der Heiden entnommen werden. Bei der damaligen traurigen Lage des Volkes im Exil bedurfte es einer anderen Tröstung und Ermunterung. Und dieser Trost lag in der Zusicherung, dafs Jehova seinem untreuen Volke seine besondere Gnade wieder zuwenden, es aus dem Exile befreien und sich wieder mit demselben, wie ein Mann mit seinem untreuen Weibe, verbinden wolle.

XIII. Ueber die Erklärung des Theodoret, welcher unter den Worten der alexandrinischen Uebersetzung: ἐν σωτηρίᾳ περιελεύσονται ἄνθρωποι, die Berufung und Bekehrung der Heiden durch die Apostel versteht, ist schon oben bemerkt worden, dafs sie unbegründet sei. Dafs V. 22 nicht von der Bekehrung der Heiden die Rede sei und dafs sich die Worte: נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר auf das Volk Israel beziehen, zeigt deutlich das Vorhergehende. Hierzu kommt, dafs jene Worte nicht so übersetzt werden können, wie der alexandrinische Uebersetzer gethan hat. Der Uebersetzer hat offenbar nur den Sinn ausdrücken wollen, den er darin fand.

XIV. Die Erklärung von Moldenhawer, der נְקֵבָה in der Bedeutung: *Durchstechen*, *Durchbohrung*, perfossio s. v. als: homines perfodientes, fafst und unter גָּבֶר der letzten chaldäischen König *Beltschazar*, den die Medo-Perser durchstochen hatten, versteht, ist schon aus dem einen Grunde verwerflich, dafs נְקֵבָה nie diese Bedeutung hat, und dann können auch die mächtigen Medo-Perser nicht auf diese Weise bezeichnet werden. Die Bezeichnung des sinnlichen und schwachen Beltschazar durch גָּבֶר, *starker Mann*, ist auch ganz unpassend.

XV. Die Erklärung des Alcazar bedarf wegen ihrer Sonderbarkeit und Willkür gar keiner Widerlegung.



Druck von Wilhelm Keller in Giefsen.

Beiträge

zur

Erklärung des alten Testamentes,

enthaltend die

messianischen Verheifsungen und Weissagungen

in den

historischen Büchern des alten Testamentes

als Fortsetzung von 1 Mos. 3, 15 und 49, 8—10

exegetisch-kritisch und historisch behandelt

von

Dr. Laur. Reinke,

Capitular und ordentlichem Professor der Theologie und orientalischen Sprachen
an der königl. Academie zu Münster.

Vierter Band.

Münster, 1855.
Verlag der Coppenrath'schen Buch- und Kunsthandlung.

Πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος, καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν, πρὸς ἔλεγχον, πρὸς ἐπανόρθωσιν, πρὸς παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ, ἵνα ἄρτιος ᾖ ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος, πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένος.

2 Timoth. 3, 16. 17.

Καὶ ἔχομεν βεβαιότερον τὸν προφητικὸν λόγον, ᾧ καλῶς ποιεῖτε προσέχοντες ὡς λύχνῳ φαίνοντι ἐν αὐχμηρῷ τόπῳ, ἕως οὗ ἡμέρα διαυγάσῃ καὶ φωσφόρος ἀνατείλῃ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες, ὅτι πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται. Οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη ποτὲ προφητεία, ἀλλ᾽ ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν οἱ ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι.

2 Petr. 1, 19—21.

Zu dem Werke : Beiträge zur Erklärung des alten Testamentes IV. Band, — vom Domkapitular Professor Dr. Reinke wird die Druckerlaubnifs hiermit von Ordinariats wegen ertheilt.

Münster, den 6. August 1855.

Der General-Vicar

Melchers.

Vorwort.

Nachdem im zweiten Bande unserer „Beiträge zur Erklärung des alten Testamentes, Münster, 1853“ die wichtige und inhaltreiche Stelle 1 Mos. 3, 14. 15 oder das Protevangelium in einer Abhandlung, wie in einer frühern besondern Schrift „die Weissagung Jakobs über das zukünftige glückliche Loos des Stammes Juda und dessen grofsen Nachkommen Schilo, Münster, 1849“ 1 Mos. 49, 8–10 ausführlich behandelt worden ist, so haben wir geglaubt, auch die übrigen messianischen Stellen des Pentateuchs einer gründlichen Erörterung unterwerfen zu müssen, eben weil die messianischen Verheifsungen und Weissagungen unstreitig zu den wichtigsten Theilen des A. T. gehören und namentlich in unserer dem Bibelglaubeu feindlichen Zeit ein gründliches Studium der heil. Schrift Noth thut, — was gewifs jedem, der von der Art und Weise, wie jetzt von Vielen die heil. Schriften behandelt und erklärt werden, nur einige Kenntnifs hat, zur Genüge bekannt ist — um so von dem Messias und seinem Reiche ein möglichst klares und getreues Bild aus ihnen zu gewinnen und dieses sodann auch dem geneigten Leser zu verschaffen. Gleichwohl haben die nicht selten sehr von einander abweichenden Erklärungen jener Stellen bei den Auslegern, wie

auch der innige Wunsch, unsern frühern und gegenwärtigen Zuhörern, von denen nicht wenige, zu unserer grofsen Freude, den biblischen Studien ein sehr hohes Interesse bewiesen haben, einen Antrieb zu geben, die heil. Schriften fleifsig zu studiren, und sie mit der Art und Weise bekannt zu machen, wie insbesondere schwierige Stellen der heil. Schrift zu behandeln sind, wenn man zu einem sichern oder doch wahrscheinlichen Resultate gelangen will, uns zur wissenschaftlichen Behandlung jener Stellen und zur Veröffentlichung derselben durch den Druck nicht wenig aufgefordert *). Wenn wir bei der Würdigung und Widerlegung der abweichenden Erklärungen diese selbst wie die dafür angeführten Gründe möglichst genau und zum Theil wörtlich mitgetheilt haben, so geschah dies vorzugsweise, um durch eine solche Behandlung den wahren Sinn eher zu erkennen, das Urtheil zu schärfen und die gewonnene Ueberzeugung mehr und mehr zu befestigen.

Den Abhandlungen über die messianischen Stellen des Pentateuchs haben wir einen Commentar der übrigen auf den Messias und sein Reich sich beziehenden oder doch bezogenen Stellen der historischen Bücher des alten Testamentes beigefügt; wir hatten dabei die Absicht, dem Leser vom Messias und seinem Reiche das treue und klare Bild, welches die *historischen* Bücher des alten Testamentes davon entwerfen, zu geben. Da die in diesem Bande behandelten Stellen nur messianische Verheifsungen und

*) Verleiht uns der Herr auch fernerhin Gesundheit, so gedenken wir unter seinem göttlichen Beistande auch die übrigen messianischen Weissagungen des A. T. nächstens durch den Druck veröffentlichen zu können.

Weissagungen sind, so schien es uns angemessen, dieses auf dem Titel noch besonders anzugeben.

Die in diesem Bande enthaltenen Abhandlungen und Gegenstände sind folgende:

I. Die erste Abhandlung betrifft den Segen und Fluch Noachs 1 Mos. 9, 25—27. Die Gründe, warum wir diese Stelle ausführlich behandelt haben, liegen hauptsächlich in der Dunkelheit, Wichtigkeit und in den verschiedenen Erklärungen derselben bei den Auslegern. Dieser Ausspruch Noachs verkündigt Dinge, die erst nach Jahrtausenden in Erfüllung gegangen und deren Erfüllung noch fortdauert. Was den Nachkommen Sems verheifsen wird, bestätigt das alte Testament und die dem Japhet ertheilte Verheifsung einer dereinstigen Bekehrung zur wahren Religion, das neue Testament und die Geschichte der christlichen Kirche. Die Enderfüllung in Betreff der Nachkommen Japhets steht noch bevor. Und der über Chanaan ausgesprochene Fluch lastet noch zur Stunde schwer auf Chams Nachkommen, und wahr ist, was Leo im ersten Bande seiner Universalgeschichte S. 111 (Halle, 1849) bemerkt, dafs „der alte noachitische Fluch (Gen. 9, 25) bis heute so wahr sei, wie der alte Segen über Japhet." Wer bewundert nicht den tiefen und inhaltreichen Sinn dieses Ausspruchs?

II. In der zweiten Abhandlung haben wir die den Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob ertheilten Verheifsungen, dafs durch ihre Nachkommenschaft *allen* Völkern der Erde Heil und Glück durch eine Bekehrung zu dem einen wahren Gott zu Theil werden soll, ebenfalls ausführlich besprochen, die verschiedenen Erklärungen sorgsam geprüft und den richtigen Sinn zu begründen gesucht. Nach diesen Verheifsungen sollen sich dereinst

auch die Nachkommen Chams bekehren und die wahre Religion annehmen.

III. Die Weissagung Bileams 4 Mos. 24, 15—19, welche wir in der dritten Abhandlung erörtern, ist nicht weniger in mehrfacher Rücksicht interessant und wichtig. Da sich bei den Auslegern nicht blofs verschiedene Ansichten über den Sinn dieser Stelle und über den Charakter Bileams, sondern auch darüber finden, ob dieselbe ächt oder unächt sei: so haben wir geglaubt, auch auf den zweiten und dritten Punkt unser Augenmerk richten zu müssen. Ein Hauptstreitpunkt ist die Auffassung des Sternes, indem viele Ausleger darunter „Christus", andere „David", andere „David und Christus" zugleich, andere „das israelitische Königthum mit Einschlufs des Messias" verstehen.

IV. Die vierte Abhandlung hat die Erklärung der Verheifsung 5 Mos. 18, 15—19, wonach Jehova einen dem Moses ähnlichen Propheten senden will, zum Gegenstande. Die Hauptschwierigkeit liegt bei dieser Stelle darin, ob נָבִיא collectiv zu fassen sei und das zukünftige Prophetenthum Israels, oder *einen* Propheten, Christus oder einen anderen, bezeichne. Wir haben auch hier die verschiedenen Ansichten und die dafür angeführten Gründe sorgfältig geprüft und unsere Ansicht zu begründen gesucht.

V. Diesen messianischen Stellen des Pentateuchs haben wir eine kurze Abhandlung über den Engel Jehovas oder Gottes im Pentateuch beigefügt, weil Viele unter den Vätern und späteren Theologen darunter Christus verstanden haben. Aus dem hierüber Gesagten wird der geneigte Leser entnehmen, dafs sich für diese Erklärung allerdings mehrere wichtige Gründe anführen lassen.

VI. Da viele ältere und einige neuere Theologen, namentlich protestantische, die Worte Evas nach der Ge-

burt Kains 1 Mos. 4, 1 von dem Messias erklärt haben, und der Meinung sind, dafs Eva in Kain den 1 Mos. 3, 15 verheifsenen Samen erwartet habe, so haben wir auch diese Stelle einer kurzen Erörterung unterworfen und die dafür angeführten Gründe geprüft.

VII. 1. Um die Ergebnisse unserer Abhandlungen über die messianischen Stellen des Pentateuchs mit einem Blicke überschauen zu können, haben wir Nr. VII den messianischen Gehalt derselben übersichtlich zusammengefafst und die Hauptidee, welche derselbe vom Messias und seinem Reiche giebt, mit einigen Worten vorgelegt.

2. Hierauf haben wir kurz den Nutzen nachgewiesen, welchen die messianischen Verheifsungen und Weissagungen des Pentateuchs schon in den Zeiten vor David gehabt haben.

In den folgenden kurzen Abhandlungen haben wir die messianischen Stellen, welche die auf den Pentateuch folgenden historischen Bücher des alten Testamentes enthalten, behandelt.

VIII. Die erste messianische Stelle, welche wir in den nach dem Pentateuch abgefafsten historischen Büchern antreffen, findet sich in dem Lobgesange Hannas, der Mutter Samuels, 1 Sam. 2, 10, wo derselbe ein Gesalbter Jehovas genannt wird. Auch hier haben wir die für die messianische Erklärung sprechenden Gründe vorgelegt und die gegen dieselbe angeführten Gründe als nichtig nachgewiesen.

IX. Die zweite behandelte messianische Stelle, welche in mehrfacher Beziehung von grofser Wichtigkeit ist, enthält die Weissagung des Propheten Nathan 2 Sam. 7, 10—14, worin dem David die beständige Dauer seines Reiches verheifsen wird. Wie wichtig diese Weissagung für Israel war, geht daraus hervor, dafs nicht blofs David,

sondern auch die späteren Propheten sich in ihren Weissagungen darauf beziehen.

X. Die dritte Abhandlung, worin wir die messianische Stelle 2 Sam. 23, 1 — 7 behandeln, hat die letzten Worte Davids zum Gegenstande. Es läfst sich nachweisen, dafs David hier die ihm von Nathan gewordene Verheifsung 2 Sam. 7, 10—14 vor Augen gehabt und seine frohen Hoffnungen über einen grofsen Nachkommen am Ende seines Lebens ausgesprochen habe.

XI. Die vierte kurze Abhandlung behandelt die Stelle 1 Kön. 9, 3—5, wo dem Salomo nach Vollendung des Tempels von Jehova bei einer Erscheinung die Verheifsung der ewigen Dauer seines Reiches, wie früher von Nathan dem David 1 Sam. 7, 12; 1 Chron. 17, 11 ertheilt wird; dafs auch diese Stelle messianisch sei, haben wir, wenn auch kurz, gezeigt.

XII. Zum Schlusse haben wir die übrigen Stellen des alten Testamentes, welche sich auf den Messias und sein Reich beziehen, oder doch von vielen Auslegern auf den Messias bezogen werden, kurz zusammengestellt und über einige, die einer Erläuterung bedurften, das Nöthige gesagt. Sie finden sich sämmtlich in den deuterocanonischen Büchern des alten Testamentes.

Wir fügen nur noch den Wunsch bei, dafs auch diese Schrift eine wohlwollende Aufnahme finden und zur Aufhellung der heiligen Schriften etwas beitragen möge.

Münster, den 14. Juli 1855, am Tage des heil. Bonaventura.

Inhalt.

I.

Ueber

den Fluch und Segen Noachs,

1 Mos. 9, 25—27.

Eine exegetisch-historische Abhandlung.

Einleitung.

Unter den prophetischen Aussprüchen, die sich auf eine entfernte Zukunft beziehen, nimmt der Fluch, den Noach, der zweite Stammvater des Menschengeschlechtes, über Canaan, und der Segen, den er über Sem und Japhet, oder vielmehr über das *zukünftige* (1) Schicksal der Nachkommen seiner drei Söhne ausspricht, eine wichtige Stelle ein. Denn was Noach seinen Söhnen vorherverkündigt, ist erst nach vielen Jahrhunderten in Erfüllung gegangen und ist zum Theil noch in der Erfüllung begriffen. Nachdem der Verfasser der Genesis Kap. 9, 20—24 erzählt hat, dafs Noach nicht lange nach seinem Austritte aus der Arche einen Weinberg gepflanzt, sich in Wein berauscht, nackt in seinem Zelte gelegen und Cham die Blöfse seines Vaters mit unehrerbietiger Freude gesehen und dieses seinen beiden Brüdern angezeigt habe; diese aber aus Schamgefühl und Ehrfurcht gegen ihren Vater rückwärts, d. i. mit abgewandten Gesichte, ins Zelt gegangen seien und die Blöfse

(1) Worüber der heil. Augustinus de civitate dei lib. XVI, cap. 1 schreibt: »Non invenimus usque ad Abraham cuiusquam pietatem evidenti divino praedictam, nisi quod Noë duos filios suos Sem et Japhet prophetica benedictione commendat, intuens et providens quod longe post erat futurum. Unde factum est etiam illud, ut filium suum medium, id est, primogenito minorem ultimoque maiorem, qui peccaverat in eum, non in ipso sed in filio eius suo nepote malediceret his verbis: *Maledictus Chanaan puer, famulus erit fratribus suis.*«

ihres Vaters mit einem Gewande bedeckt hätten, fügt er V. 25—27 hinzu, dafs derselbe, als er von seinem Rausche erwacht die That des Cham und die des Sem und Japhet erfahren, über Canaan, den Sohn Chams, einen Fluch, dagegen über Sem und Japhet einen Segen ausgesprochen habe. Die inhaltschweren Worte Noachs V. 25—27, welche durch die das innerste Wesen und die Grundrichtung seiner Söhne und deren Nachkommen bezeichnende That veranlafst wurden, lauten :

אָרוּר כְּנָעַן עֶבֶד עֲבָדִים יִהְיֶה לְאֶחָיו : בָּרוּךְ יְהוָה אֱלֹהֵי שֵׁם וִיהִי כְנַעַן
עֶבֶד לָמוֹ : יַפְתְּ אֱלֹהִים לְיֶפֶת וְיִשְׁכֹּן בְּאָהֳלֵי־שֵׁם וִיהִי כְנַעַן עֶבֶד לָמוֹ :

»Verflucht sei Canaan,
Ein Knecht der Knechte wird er seinen Brüdern sein;
Gesegnet sei Jehova, der Gott Sems,
Und Canaan sei sein Knecht :
Weit mache es Gott dem Japhet,
Und er wohne in den Zelten Sems,
Und Canaan sei sein Knecht.«

Der alexandrinische Uebersetzer giebt jene Worte wieder : *Ἐπικατάρατος Χαναάν* (der Cod. Oxon. beständig *Χάμ*, die edit. Aldin. an der ersten Stelle) *παῖς* (cod. Alexand. *παῖς αὐτοῦ*, Aquila *δοῦλος δούλων*), *οἰκέτης ἔσται τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ. Εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς τοῦ Σὴμ καὶ ἔσται Χαναὰν παῖς οἰκέτης* (Aquila und edit. Aldin. ohne *παῖς*) *αὐτοῦ. Πλατύναι ὁ θεὸς τῷ Ἰάφεθ, καὶ κατοικησάτω ἐν τοῖς οἴκοις* (edit. Ald. *τοῖς σκηνώμασι*) *τοῦ Σήμ· καὶ γενηθήτω* (cod. Cotton. *ἔσται*) *Χαναὰν παῖς αὐτοῦ* (cod. Alexand. *αὐτῶν*).

Der syrische Uebersetzer in der Peschito :

ܠܝܛ ܟܢܥܢ ܥܒܕ ܥܒ̈ܕܐ ܢܗܘܐ ܠܐܚܘ̈ܗܝ ✱ ܘܐܡܪ ܒܪܝܟ ܡܪܝܐ ܐܠܗܗ
ܕܫܝܡ ܘܢܗܘܐ ܟܢܥܢ ܥܒܕܐ ܠܗܘܢ ✱ ܢܦܬܐ ܐܠܗܐ ܠܝܦܬ ܘܢܫܪܐ
ܒܡܫܟܢܘ̈ܗܝ ܕܫܝܡ ܘܢܗܘܐ ܟܢܥܢ ܥܒܕܐ ܠܗܘܢ ✱

Verflucht sei Canaan, ein Knecht der Knechte sei er seinen Brüdern; gesegnet sei der Herr, Gott Sems und Canaan sei

ihnen Knecht. Es breite Gott aus den Japhet und er wohne in den Hütten Sems und Canaan sei ihnen Knecht.

Onkelos:

ליט כנען עבד פלח יהי לאחוהי : בריך יי אלהיה דשם ויהי כנע
עבדא להון : יפתי יי ליפת וישרי שכנתיה במשכניה דשם ויהי כנע
עבדא להון :

Verflucht sei Canaan, ein dienender Knecht wird er seinen Brüdern sein. Gesegnet sei der Herr (Jehova) Gott Sems, und Canaan sei ihnen Knecht. Gott breite aus den Japhet und lasse wohnen seine Majestät in den Zelten Sems und Canaan sei ihnen Knecht.

Der heil. **Hieronymus**: »Maledictus Chanaan; servus servorum erit fratribus suis. Benedictus Dominus deus Sem; sit Chanaan servus eius. Dilatet deus Japheth, et habitet in tabernaculis Sem, sitque Chanaan servus eius.«

Pseudojonathan:

ליט כנען דהוא בריה רביעיי עביד משעבד יהי לאחוי : בריך יי אלהא
דשם דעבידתיה צדיקא ובגין יהוי כנען עביד ליה : ישפר יי תחומי
דיפת ויתגיירון בנוי וישרון במדרשא דשם ויהי כנען עביד להוי

Verflucht sei Canaan, welcher sein vierter Sohn ist, ein dienender Knecht sei er seinen Brüdern. Gesegnet sei der Herr Gott Sems, dessen Werk gerecht ist, und deswegen wird Canaan ihm Knecht sein. Schön wird der Herr machen die Grenzen Japhets und Proselyten werden seine Söhne und wohnen in der Schule Sems; und Canaan sei ihnen Knecht.

Der arabische Uebersetzer:

ملعون ابو كنعان عبدا مستعبدا يكون لاخويه ☆ تبارك الله
اله سام ☆ ويكون ابو كنعان عبدا له ☆ يحسن الله الى
يافث ويسكن اخبية سام ☆ ويكون ابو كنعان عبدا له ☆

Verflucht sei der Vater Canaans, ein unterthäniger Knecht soll er sein seinen Brüdern. Gesegnet sei Gott, der Gott Sems, und er wird sein der Vater Canaans, Gott wird wohl thun dem

Japhet und er wird wohnen in den Hütten Sems und der Vater Canaans wird sein Knecht sein.

Man sieht aus diesen Uebersetzungen, dafs die Uebersetzer zwar denselben Text vor Augen hatten, den wir noch jetzt haben, aber doch einige Worte nicht genau und richtig, sondern erklärend wiedergegeben haben. So hat der alexandrinische Uebersetzer עֶבֶד עֲבָדִים *Knecht der Knechte* durch *οἰκέτης*, יְהוָה wie gewöhnlich durch *κύριος*, s. v. a. אֲדֹנָי, עֶבֶד durch *παῖς οἰκέτης* und לָמוֹ durch *αὐτοῦ*, Onkelos עֶבֶד עֲבָדִים durch עֲבֵד פָּלַח *dienender Knecht*, יִשְׁכֹּן *er* (Japhet) *wohne* durch יַשְׁרֵי שְׁכִנְתֵּיהּ *und* (der Herr) *lasse wohnen seine Majestät* und לָמוֹ durch לְהוֹן *ihnen* wie der Syrer durch ܠܗܘܢ *ihnen*, der arabische Uebersetzer יַפְתְּ *er breite aus* oder *mache weit* unrichtig durch يُحْسِنْ *wird wohlthun*, oder يُحَسِّنْ *wird schön machen*, und כְּנַעַן durch أَبُو كَنْعَانَ *Vater Canaans*, לָמוֹ durch لَهُ *ihm* und Pseudojonathan: עֶבֶד עֲבָדִים durch עֲבִיד מִשְׁעֲבֵד *dienender Knecht* und יַפְתְּ durch יַשְׁפַּר *er wird schön machen* und לְיֶפֶת *den Japhet* durch תְּחוּמֵיהּ דְיֶפֶת *die Grenzen Japhets* wiedergegeben. Die erklärenden Zusätze Pseudojonathan's sind V. 25 דְהוּא בְּרֵיהּ רְבִיעָיי *welcher sein vierter Sohn ist*, V. 26 דַעֲבִידְתֵיהּ צַדִיקָא *dessen Werk gerecht ist*, V. 27 וְיִתְגַּיְירוּן בְּנוֹי *und Proselyten werden seine Söhne*. Im Commentar wird über Einzelnes noch näher die Rede sein.

Da dieser prophetische Segen und Fluch, womit Noach hauptsächlich die Geschicke der von seinen Söhnen abstammenden Nachkommen, bei denen sich die Grundrichtung ihrer Stammväter entfaltete, durch Zusammenhang des Blutes und freie That vorherverkündigt, eine Weltgeschichte im Keime enthält, wichtig und inhaltreich ist, und von den Auslegern Mehreres verschieden erklärt wird, so haben wir uns vorgenommen, den richtigen Sinn jenes Ausspruchs im Folgenden zu ermitteln und zu begründen und die Erfüllung desselben geschichtlich nachzuweisen.

weisen. Es wird sich aus unserer Abhandlung als Resultat ergeben, dafs in jenem Ausspruche den Nachkommen Chams und unter diesen vornehmlich den Nachkommen von dessen Sohn Canaan eine traurige, dagegen den Nachkommen Sems und Japhets eine glückliche Zukunft vorherverkündigt werde, und dafs diese Vorherverkündigung auch wirklich ihre Erfüllung gehabt habe und noch habe.

Bei näherer Erwägung dieses Ausspruchs ergeben sich mehrere Fragen, welche wir zu beantworten haben werden. Hauptfragen sind offenbar die: worin der über Canaan ausgesprochene Fluch und der über Sem und Japhet ausgesprochene Segen bestehe, und ob Noachs Ausspruch eine Weissagung enthalte und die Erfüllung des Fluches und des Segens historisch nachgewiesen werden könne, oder ob der Fluch und der Segen blofse Wünsche seien, und ob Noach durch die Verfluchung etwas Ungerechtes und Uebereiltes gethan habe? Da der Fluch über Canaan und nicht, oder doch wenigstens nicht direct über Cham, der die Ehrfurcht vor seinem Vater so sehr verletzt hatte, ausgesprochen wird, so fragt sich, warum den Sohn der Fluch trifft. Da es auffallend erscheint, dafs Noach in dem über Sem ausgesprochenen Segen den Gottesnamen יְהוָה, dagegen in dem über Japhet ausgesprochenen אֱלֹהִים gebraucht, so entsteht ferner die Frage: warum Noach in seinem Segen verschiedene Gottesnamen gewählt habe. Denn dafs ein Grund zur Wahl der verschiedenen Namen vorhanden gewesen sein mufs, geht schon aus dem Umstande hervor, dafs der Verfasser der Genesis wenigstens gewöhnlich bald diesen bald jenen Gottesnamen gebraucht. Zu diesen Fragen kommen noch die: was in den über Japhet ausgesprochenen Worten V. 27: »Er wohne in den Zelten Sems«, das Subject, ob יֶפֶת oder אֱלֹהִים es sei, und ob mit Grund der Fluch sowohl als der Segen auf die *Nachkommen* der drei Söhne Noachs bezogen werden könne und müsse.

Da diese Fragen ihre Beantwortung bei Erklärung der einzelnen Verse finden werden, so lassen wir uns hier auf

dieselben nicht näher ein. Bevor wir aber zu der Erklärung selbst übergehen, wollen wir 1. mit wenigen Worten den Sinn des Ausspruchs Noachs über seine Söhne angeben, 2. die verschiedenen Erklärungen desselben anführen, und 3. zeigen, dafs derselbe die zukünftigen Schicksale der Nachkommen jener drei Söhne vorherverkündige.

---

§. 1.

Kurze Angabe des Sinnes des prophetischen Ausspruchs Noachs.

Was zuerst den über Canaan ausgesprochenen Fluch betrifft, so unterliegt es keinem Zweifel, dafs Noach den Nachkommen Chams, vornehmlich aber den Nachkommen seines jüngsten Sohnes Canaan, den Canaanitern, den Sclaven der Sinnlichkeit und Sünde, einen Zustand der Knechtschaft unter der Herrschaft und Macht der Nachkommen Sems und Japhets ankündigt. In Betreff der Canaaniter ist dieser Zustand eingetreten bei der Eroberung Canaans durch die Israeliten, und in Betreff derjenigen Canaaniter, die aufser Palästina wohnten, wie der Phönicier und eines grofsen Theils der übrigen Nachkommen Chams, die hauptsächlich Afrika bevölkert haben, durch die Perser, Griechen und Römer, welche Nachkommen Japhets sind. Denn die Perser haben Palästina, Phönicien und einen nicht geringen Theil Afrikas erobert und nach denselben die Griechen und Römer, welche letztere aufser Palästina, Phönicien und Aegypten, einen grofsen Theil an der afrikanischen Küste, wie namentlich die Gegend Karthagos, unterworfen haben. Dafs die Nachkommen Chams auch Jahrtausende in dem Zustande geistiger Knechtschaft, in der Abgötterei, Sünde und Irrthum geblieben

sind, beweiset die Geschichte der canaanitischen Völkerstämme und namentlich der Völker Afrikas, welches noch jetzt gröſstentheils in geistiger Dunkelheit liegt. Auf Chams Hause soll also der Fluch leiblicher und geistiger Knechtschaft lasten. Der Ursprung der Sclaverei — denn an unserer Stelle ist zuerst von einer Knechtschaft im A. T. die Rede — erscheint hiernach als eine Folge der Sünde und als eine von Gott wegen der Sünde verhängte Strafe. Es berufen sich daher viele Kirchenväter zur Erklärung des Ursprungs der Sclaverei auf diese Stelle, worin auch zuerst das für *Sclav* gebrauchte Wort עֶבֶד vorkommt. Vgl. Chrysostomus homil. 29 in Genes. Tom. IV, p. 290 ed. Montfaucon; sermo V in Genes. p. 663; homil. in epist. ad Ephes. 22, Tom. IX, p. 141; Ambrosius: Noe, c. 30. In dem in den Worten: *„gesegnet sei Jehova, der Gott Sems,“* dem Sem ertheilten Segen, wird dessen Nachkommen verheiſsen, daſs sie sich der richtigen Gotteserkenntniſs und eines innigen Verhältnisses zu dem einen wahren Gott erfreuen und seiner Offenbarung und der geistigen und himmlischen Güter theilhaftig sein werden. Denn wenn Noach Jehova den Gott Sems nennt und in ein Lob und Preis desselben ausbricht, so liegt darin offenbar angedeutet, daſs die Nachkommen Sems den einen wahren Gott erkennen und seiner Güter und Gaben theilhaftig sein werden. Und nun zeigt die Geschichte, daſs unter den Nachkommen der drei Söhne Noachs es hauptsächlich die Nachkommen Sems, die Israeliten, sind, welche die richtige Gotteserkenntniſs erhalten haben und sich einer göttlichen Offenbarung und Leitung und eines groſsen Glückes zu erfreuen hatten. Zugleich sollen Sems Nachkommen sich auch die Canaaniter unterwerfen, sie beherrschen und als Knechte gebrauchen. Die Erfüllung trat, wie schon bemerkt wurde, ein zur Zeit der Eroberung Canaans durch die Israeliten unter Josuas Anführung.

Dem Japhet wird von Noach ein dreifaches Glück verheiſsen, nämlich 1) eine zahlreiche Nachkommenschaft,

2) die dereinstige Bekehrung zu dem einen wahren Gott, und 3) die Unterwerfung und Beherrschung der Cananiter. Dafs die Nachkommen Japhets an Zahl weit gröfser sind, als die der Nachkommen der beiden Brüder, beweist die Geschichte und wird unten näher nachgewiesen werden. Die Bekehrung der Nachkommen Japhets, welche in den Hütten des Sem wohnen, d. i. an der richtigen Gotteserkenntnifs der Semiten Theil nehmen sollen, hat im Grofsen aber erst seit der Verbreitung des Christenthums angefangen. Die Japhetiten sind es hauptsächlich, bei welchen das Christenthum Eingang und Verbreitung gefunden hat. Dafs die Nachkommen Japhets sich auch einen grofsen Theil der Nachkommen Chams unterworfen haben, bemerkten wir bereits. — Es wird demnach in dem prophetischen Ausspruche Noachs dem Cham angekündigt, dafs hauptsächlich die Nachkommen seines Sohnes Canaan den Nachkommen des Sem und Japhet dienstbar sein werden, dagegen dem Sem verheifsen, dafs seine Nachkommen die Kenntnifs des einen wahren Gottes erhalten und die Träger der göttlichen Offenbarung sein werden, und dem Japhet, dafs seine Nachkommen sehr zahlreich und dereinst durch ihre Bekehrung zur wahren Religion mit den Semiten in die innigste Gemeinschaft treten werden.

Wer bewundert hier nicht die grofse Zeitferne, worauf sich der prophetische Ausspruch Noachs bezieht, und die Genauigkeit der Erfüllung desselben? Der Grund, warum Noach in seinem prophetischen Blick von Chams Entwickelung nur die Schattenseite und von Sems und Japhets Entwickelung nur die Lichtseite, d. i. Glück und Heil, schaut, liegt offenbar in Chams frevelhafter That und in seiner Brüder Pietät. Es konnte daher dem Cham hier nicht Segen und Heil, welches nach anderen Verheifsungen auch dereinst in Christo seinen Nachkommen zu Theil werden soll, sondern nur Fluch und Unglück verkündigt werden. Die Verheifsung, dafs in Abrahams Samen alle Völker der Erde gesegnet werden sollen, und dafs nach Ps. 68, [illegible]

die Fürsten Aegyptens kommen und Kusch seine Hände zu Gott ausstrecken werde, verkündet auch Chams Nachkommenschaft Heil und Segen. Dafs der Ausspruch Noachs über seine drei Söhne, die Stammväter der gesammten Erdbevölkerung, den im Kurzen angegebenen Sinn habe, wird im Commentar, wie wir hoffen, überzeugend dargethan werden. Aus dem Gesagten ergiebt sich, dafs die erste Zeit nach der grofsen Fluth wie die erste Zeit nach der Erschaffung der Stammältern des Menschengeschlechts eine Zeit folgenschwerer Entscheidung war und die Geschicke der Menschheit und der Völker im Keime enthält.

---

§. 2.

Die verschiedenen Erklärungen über 1 Mos. 9, 25—27.

Wenn auch die Ausleger des prophetischen Ausspruchs Noachs in mehreren Punkten verschiedener Ansicht sind, so giebt es im Wesentlichen doch nur zwei Erklärungsweisen, nämlich 1. die *buchstäbliche*, und 2. die *allegorische*.

1. Die *buchstäbliche* Erklärungsweise ist die fast allgemein verbreitete. Der erste, welcher unter den Vätern unserer Stelle Erwähnung thut und dem buchstäblichen Sinne folgt, ist der heil. Martyrer Justinus. Er handelt über den über Canaan ausgesprochenen Fluch und über den über Sem und Japhet ausgesprochenen Segen in dem Dialoge mit dem Juden Trypho Nr. 138, S. 229 f. der edit. congreg. S. Mauri, Paris. 1742, wo er schreibt: »Auch wurde zur Zeit des Noe (*Νῶε*) ein anderes Geheimnifs (*μυστήριον*), das euch (Juden) unbekannt ist, vorhergesagt. Es ist folgendes: In den Segnungen (*ἐν ταῖς εὐλογίαις*), welche Noe seinen beiden Söhnen ertheilt, verflucht er seinen Enkel.

Denn den Sohn, welchen (1 Mos. 9, 1) Gott wie seine Brüder gesegnet hat, wollte der prophetische Geist nicht verwünschen (τὸ προφητικὸν πνεῦμα καταρᾶσθαι οὐκ ἔμελλεν). Aber weil die Strafe der Sünde auf die ganze Nachkommenschaft desjenigen, der seinen entblöſsten Vater verspottete, kommen sollte, so nahm Noe den Anfang des Verwünschens mit seinem (Chams) Sohn. In diesen Worten aber verkündigte er, daſs die Nachkommen Sems die Besitzungen und Wohnungen Chanaans erhalten würden, so wie die Nachkommen Japhets die, welche die Nachkommen Sems den Nachkommen Chanaans genommen hatten, bekommen und die Nachkommen Sems berauben (?) sollten (2), wie diese die Nachkommen Chanaans beraubt hätten (ἀφελόμενοι τοὺς ἀπὸ Σὴμ γενομένους, ὃν τρόπον ἀφαιρεθέντες αὐτὰ τῶν υἱῶν Χαναὰν αὐτοὶ διακατέσχον). Und nun vernehmet die Erfüllung dieser Sache. Denn ihr, Nachkommen Sems, seid nach dem Willen Gottes in das Land der Kinder Chanaans eingedrungen, und habt es erobert. Ebenso sind die Nachkommen Japhets nach der Anordnung Gottes (κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ κρίσιν) in euer Land eingefallen und haben das Gebiet, so sie euch genommen haben, besetzt. Die Stelle hierüber lautet also (9, 24–27): »Indessen wurde Noe vom Weinrausche nüchtern und erfuhr Alles, was ihm sein jüngster Sohn gethan hatte, und sprach: verflucht sei Chanaan; er soll ein Knecht aller seiner Brüder sein (ἐπικατάρατος Χαναάν· παῖς οἰκέτης ἔσται τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ). Er sprach weiter: Gesegnet der Herr, der Gott Sems: Chanaan soll sein Knecht (παῖς αὐτοῦ) sein. Gott vermehre die Nachkommenschaft Japhets, und er

---

(2) Daſs diese Ansicht unrichtig ist und Noach nicht von einer Eroberung der Wohnsitze der Nachkommen Sems durch die Nachkommen Japhets reden kann, geht schon daraus hervor, daſs derselbe seinem Sohne Sem ein zukünftiges Glück und nicht eine Eroberung des Landes seinen Nachkommen verkündigen will. Sem soll gesegnet und [illegible] ein Unglück verkündigt werden. Mehreres hierüber unten.

wohne in den Hütten Sems, und Chanaan soll sein Knecht (παῖς) sein.« Da also zwei Völker, die Nachkommen Sems und Japhets, gesegnet worden sind, da beschlossen wurde, dafs die Nachkommen Sems die Wohnungen Chanaans zuerst in Besitz nehmen, und von ihnen wieder die Kinder Japhets dieselben Besitzthümer erhalten sollen; und da zwei Völkern Ein Volk, welches von Chanaan abstammte, zum Knechte gegeben worden ist, so ist Christus nach dem Willen seines allmächtigen Vaters gekommen, hat sie Alle zur Freundschaft, Segnung, Bufse und Eintracht berufen und ihnen, wie schon dargethan worden ist, in Einem und demselben Lande den Besitz Aller Heiligen versprochen. Daher wissen alle Menschen, woher sie immer kommen mögen, Sclaven und Freie, welche an Christus glauben und die Wahrheit seiner und der Propheten Lehre anerkennen, dafs sie mit ihm in jenem Lande sein, und ewige und unvergängliche Güter erben werden.«

In demselben Sinne hat auch der heil. Cyrillus von Alexandrien, lib. IV in Genesin, p. 13 sqq. ed. Paris. 1605, die Worte: »Canaan sei sein (Sem's) Knecht,« und »Japhet wohne in den Zelten Sems« von der Knechtschaft der Nachkommen beider erklärt. Denn er schreibt: »Quod cum pater evigilasset, remque ab eis actam intellexisset, Cham maledictis afficit, qui decus pietatemque in parentem observare neglexit. Servitutisque iugum eius cervicibus optimo iure imposuit, Chanaan eum appellans, ob eos Chananaeos, qui ex ipso procreati fuere, eiusdemque poenae compotes futuri essent. Nam tota illa familia suppliciis perpetuis subiecta profecto fuit. At ceteros filios, quia eum honore prosecuti sunt, benedictione donavit. Quod aenigmatice quin Judaeorum mysterium repraesentaret, nulli dubium est. Tres enim populos fuisse accepimus. Unum qui prima aetate, sicut et Sem ipse fuit. Alium media, cuius notam Cham maledictus gerit. Tertium ultimum istum, qui in Japheth prorsus intelligitur, quum amplitudinem eum interpretemur. Nam quum clementissimum deus filium suum

nobis revelasset, qui per foemora significatur, quod si divinae naturae pulchritudini conferre voluerimus, dedecus quoddam turpeque ob humanitatem quodammodo videretur. *Non enim*, inquit propheta (Jes. 53, 2), *speciem neque decorem habebat.* Tum quemadmodum rerum quoque eventus ipse testaretur, primus et ultimus populus, hoc est, qui principio crediderunt, quique deinde credituri sunt, Emmanuelem sibi propitium reddiderunt, eiusque benedictionem assequuti sunt. Qui vero inter horum aetates interiectus fuerit, Christum ob humanitatis suae difformitatem quasi derisit. Et cum tali modo dei filium contumeliis affecisset, in servitutem perpetuam iure optimo redactus est, atque maiorum suorum benedictione privatus. Sed quod qui novissimis temporibus ex Judaeis credituri essent, maiorum participaturi suorum gloriae forent, utpote qui in unam civitatem, hoc est, Ecclesiam convenirent, hinc latissime patet, cum dicit: *dilatet deus Japheth, et habitet in tabernaculis Sem*, id est, primi filii, *sitque Chanaan servus eius.* Quod idem profecto est, quod Christus quoque Judaeorum populis dixit (Joan. 8, 34): *Amen amen dico vobis, omnis qui facit peccatum, servus peccati est.* Servus autem non manet in domo in aeternum. Si igitur filius vos liberaverit, vere liberi eritis. Nam cum miseri Judaei salvatoris nostri dispensationem parvi fecissent, eiusque revelationem, quae inter homines facta fuerit, honore prosequi noluissent, servitutis se perpetuo iugo addiderunt.«

Auf ähnliche Weise haben auch viele ältere und neuere Ausleger V. 26 von der Eroberung Canaans durch die Nachkommen Sems und der Knechtschaft der Cananiter, und V. 27 von der Eroberung Palästinas durch die Griechen und Römer, den Nachkommen Japhets, erklärt. Daſs die Worte: »Weit mache es Gott dem Japhet und er wohne in den Zelten Sems,« nicht von einer Eroberung Palästinas und Unterjochung der Israeliten durch die Nachkommen Japhets erklärt werden können, haben auch mehrere Väter, wie der heil. Chrysostomus, der heil. Augustinus

und viele andere neuere Ausleger richtig erkannt, und dieselben von der Berufung und Bekehrung der Heiden, namentlich der Nachkommen Japhets erklärt. Da bei Erklärung des 27. Verses hierüber ausführlicher die Rede sein wird und Stellen aus den Vätern werden angeführt werden, so fügen wir hier darüber nichts mehr hinzu. Nur bemerken wir noch, dafs über den Sinn des 25. und 26. Verses im Wesentlichen fast alle Väter und ältere und neuere Ausleger, welche dieselben im Literarsinne fassen, unter sich zusammenstimmen. Zu den Auslegern, welche die in den Versen 25 und 26 den Nachkommen Canaans angekündigte Strafe von der Eroberung des von denselben bewohnten Landes und der Knechtschaft derselben erklären, gehören namentlich Corn. a Lapide in dem Commentar zu diesen Versen, ferner Leon. Marius, Jacob Bonfrerius, Sam. Bochart in der Geographia sacra seu Phaleg et Canaan lib, IV, c. 37, p. 309, Lugd. Batavorum 1707, Aug. Calmet in dem Comment. z. d. St., Nat. Alexander in der hist. eccles. veteris et novi Testamenti, Tom. I, p. 122—124, wo er in der dritten Dissertation de Noachi ebrietate, et prophetia filiorum benedictione über den Ausspruch Noach's ausführlich handelt, Jac. Tirinus in dem Comment. in vetus et novum Testamentum z. d. St., Antwerpen 1632, Wilh. Estius in den Annotationes in praecipua ac difficiliora S. Scripturae loca z. d. St., Mainz 1667, Joh. Christ. Schulze in den Scholien in vetus Testamentum, vol. I. Sect. 1 z. d. St., Nürnberg 1783, Jo. Heinr. Dan. Moldenhawer in dem Werke: »Uebersetzung und Erläuterung des ersten und zweiten Buches Mosis« z. d. St., Quedlinburg und Blankenburg 1774, Wil. Fried. Hezel in dem Werke: »Die Bibel A. und N. Testaments, mit vollständig-erklärenden Anmerk., Lemgo 1780, zu Mos. 9, 25, Heinr. Braun in dem Werke: »Die göttliche heil. Schrift des alten und neuen Testaments, zu d. St., Augsburg 1789, Jo. Clericus in dem Comment. in Mosis prophetae libros quinque z. d. St., Tübingen 1733,

Thad. Ant. Dereser : die heil. Schrift des alten Testaments, aus dem Hebräischen übersetzt und erklärt, Frankfurt a. M. 1820, zu 1 Mos. 9, 25—27, Franc. de Paula de Schrank im Comment. in Genesin, z. d. St., Solisbachi 1835, und viele Andere.

Auch viele neuere Ausleger stimmen mit den Vätern und den genannten Auslegern darin überein, dafs 1 Mos 9, 25—27 von einer Knechtschaft der Canaaniter und einem Segen Sems und Japhets die Rede sei; nur finden mehrere darin nicht wie jene einen eigentlichen prophetischen Ausspruch, worin den Söhnen Noachs das zukünftige Schicksal ihrer Nachkommen vorherverkündigt wird, sondern sie behaupten, dafs jener Ausspruch ein vaticinium post eventum sei und derselbe erst aufgezeichnet und dem Noach in den Mund gelegt worden wäre, als die Israeliten, die Nachkommen Sems, bereits Canaan erobert und eine lange Zeit hindurch den einen wahren Gott verehrt hatten, und die Scythen, die Nachkommen Japhet's, in die Wohnsitze der Chaldäer und Hebräer eingedrungen waren; oder sie nehmen an, dafs das, was den Nachkommen Japhets verheifsen wird, nur Hoffnungen und Wünsche enthalte.

Zu den Gelehrten, welche dieser Meinung sind, gehören namentlich Ant. Theod. Hartmann in dem Werke : »Historisch-kritische Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und den Plan der fünf Bücher Moses«, S. 40[illegible], Rostock und Güstrow 1831; Gust. Ad. Schumann in dem Werke : Genesis Hebraice et Graece, Lipsiae 182[illegible], p. 168 sq., wo er schreibt : »Omnium extremum carmen, quae secundum titulum VI, 9 de Noacho narranda erant, concinnator Geneseos mythum indicavit, qui haud dubie ab odio, quo Hebraei Canaanitas prosequebantur, profectus exponit, cur Chami posteri, Canaanitae, in servitutis miseriam iure venerint«; und pag. 173 : »Nostra quidem sententia hic repetitur anachronismus, eo ortus, quod auctor potissimum ostendere volebat, cur iure premeretur gens Canaanitica, cuius atavus Cham fuerit, servitute vilissima;

P. v. Bohlen, welcher in dem Werke: »die Genesis historisch-kritisch erläutert, Königsberg 1835, S. 101 die Erzählung 1 Mos. 9, 18—29 für einen prophetisch-politischen Mythus hält, welcher der Zeit Josias, Königs von Juda, angehört. Nach Fried. Tuch: Commentar über die Genesis, Halle 1838, S. 186 ff., soll 1 Mos. 9, 18—27 ein Fragment enthalten, welches der in der salomonischen Zeit (XCVIII) lebende Ergänzer, der eine auf nationale Verhältnisse bezügliche Sage nachbringe, in die Grundschrift der Genesis einschiebe. Nach demselben besteht nämlich die Genesis aus einer Grundschrift mit dem Gottesnamen אֱלֹהִים und einer Ergänzung mit dem Gottesnamen יְהוָה. Hartmann behauptet a. a. O., dafs die Stelle 1 Mos. 9, 20—27, insbesondere der Fluch über Cham, den Stammvater der Canaaniter, dem Hasse der Hebräer gegen die Canaaniter ihre Entstehung verdanke, und die Verwerfung derselben wegen einer vom Stammvater begangenen unbesonnenen Handlung der historischen Wahrheit und der göttlichen Gerechtigkeit widerstreite. Allein es kann mit keinem einzigen nur irgend haltbaren Grund dargethan werden, dafs die dem Noach zugeschriebene Verfluchung Canaans in einem Hasse der Hebräer gegen dieselben ihren Grund habe und die Entstehung der Erzählung einer späten Zeit angehöre. Es sind vielmehr sehr wichtige Beweisgründe vorhanden, welche es aufser Zweifel setzen, dafs die Genesis, und somit auch 1 Mos. 9, 18—27, schon vor der Eroberung Canaans durch die Israeliten verfafst worden sei. Eine Darlegung derselben ist aber hier nicht am Platze. Dafs die den Nachkommen Canaans angekündigte Strafe nicht der historischen Wahrheit und der göttlichen Gerechtigkeit widerstreite, haben alle Väter und ältere Ausleger anerkannt. Sie sind der Ueberzeugung, dafs Noachs Ausspruch eine Weissagung sei und dafs Gott den Besitz von Canaan den Nachkommen Sems hauptsächlich wegen der Gottesvergessenheit und der grofsen Vergehen, deren die Canaaniter sich schuldig gemacht haben,

gegeben habe. Dafs die Nachkommen Canaans schon zur Zeit Moses wegen ihrer grofsen Sünden und Vergehen, und namentlich wegen ihres unlauteren und abscheulichen Götzendienstes, strafwürdig waren, wird an vielen Stellen des Pentateuchs und anderer Bücher des alten Testaments mit deutlichen Worten angegeben; vgl. 3 Mos. 16, 24—28; 5 Mos. 12, 29; 1 Mos. 15, 13—16, wo Gott dem Abraham sagt, dafs die Gottlosigkeit der Amoriter (d. i. der Canaaniter) noch nicht ihre Höhe erreicht habe; und 5 Mos. 9, 4. 5 wird mit deutlichen Worten gesagt, dafs Gott die Canaaniter wegen ihrer Gottlosigkeit vertreiben und ausrotten wolle. Nach 5 Mos. 8, 19. 20 u. a. sind die Israeliten nur die Werkzeuge, wodurch Gott die Canaaniter bestrafen und ausrotten will. Vgl. Augustinus contra Faustum lib. 22, cap. 73 ff., wo er die Manichäer, welche behaupteten, daß der Gott des alten Bundes von dem des neuen verschieden sei, weil er den Hebräern die Eroberung Canaans und die Ausrottung der Canaaniter anbefohlen habe, bestreitet und widerlegt. In die Fufsstapfen der Manichäer sind auch mehrere Männer, insbesondere die Deisten Tindal (das Christenthum so alt als die Welt, Morgan, Chub, Bolingbrocke, der bitterste Tadler Mosis, Ammon (Handbuch der christlichen Sittenlehre 3, 2, S. 61) und viele andere getreten, indem sie behaupten, dafs die Ausrottung der Canaaniter einer religiösen Sittenlehre und der richtigen Gottesidee entgegen sei. »Die Moral«, schreibt Ammon a. a. O., verwirft jeden Vertilgungskrieg. Dafs sich Stellen des alten Testaments finden, die eine solche Gräuelthat begünstigen, kann diese Art zu kriegen nicht entschuldigen, weil solche Grundsätze im neuen Testamente nirgends gebilligt werden und eine wahrhaft religiöse Moral nur den Befehl für wahrhaft göttlich zu erkennen vermag, welcher die Probe des Rechts und der Sittlichkeit aushält.« In demselben Sinne schreibt v. Cölln (biblische Theologie, Th. I, S. 262: »Wenn Gott alle Menschen bis auf acht vertilgt durch eine Wasserfluth, weil sie in Sünden gerathen

sind; wenn er die Sodomiten wegen ihrer Lasterhaftigkeit mit Feuer vom Himmel ausrottet; wenn er die Völker, welche ihn nicht verehren, vernichten läſst; so streiten solche Darstellungen mit der reinen Vorstellung von der göttlichen Gerechtigkeit, nach welcher sie sich der Strafen als sittlicher Erziehungs- und Bildungsmittel bedient.«

Allein diese Ansichten von der Vertreibung und Ausrottung der Canaaniter und von der Bestrafung der Lasterhaften sind durchaus irrig und widerstreiten deutlichen Aussprüchen der heil. Schrift. In Betreff der Ausrottung der Canaaniter haben wir in einer Abhandlung: »Ueber das Recht der Israeliten an Canaan und über die Ursache seiner Eroberung und der Vertilgung seiner Bewohner durch die Israeliten und die verschiedenen Erklärungsversuche darüber« in den Beiträgen zur Erklärung des alten Testamentes, Münster 1851, S. 271—418 ausführlich gezeigt, daſs dieselbe der göttlichen Gerechtigkeit und anderen Offenbarungslehren in keiner Weise widerstreite. Wer behauptet, daſs die von Gott den Israeliten befohlene Ausrottung der Canaaniter der göttlichen Gerechtigkeit und der religiösen Moral widerstreite, der muſs auch mehrere Aussprüche Christi der göttlichen Gerechtigkeit und religiösen Moral widerstreitend erklären. Luc. 13, 3 sagt Christus den Juden: *λέγω ὑμῖν· ἀλλ' ἐὰν μὴ μετανοῆτε, πάντες ὡσαύτως ἀπολεῖσθε*, und V. 35: *ἰδοὺ, ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος.* Vgl. Matth. 23, 38; 24, 28; Luc. 17, 26 ff.; Joh. 8, 21. 24. Es ist daher nicht zweifelhaft, daſs diejenigen, welche den Ausspruch Noachs tadeln und ihn als streitend mit der göttlichen Gerechtigkeit bezeichnen, eine irrige Vorstellung von der göttlichen Gerechtigkeit haben. Es ist daher auch die Meinung von Joh. Dav. Michaelis zu verwerfen, der zu 1 Mos. 9, 25 behauptet, daſs Noach, als er seinen Fluch über die Nachkommen Canaans aussprach, nicht gut gehandelt habe. Wer an Noachs Fluch über Canaan Anstoſs nimmt, der muſs auch Jacobs Ausspruch 1 Mos. 49, 4. 7. 15, wo derselbe den

Nachkommen *Rubens, Simeons, Levi's* und *Issaschars* ihr zukünftiges Loos vorherverkündigt, und die Flüche der Leviten 5 Mos. 27, 15—26; 28, 16—19, welche den Israeliten, die sich schwerer Sünden, Laster und insbesondere der Abgötterei schuldig machen, schwere Strafen ankündigen, tadeln und verwerflich finden. Sehr gut schreibt der heil. Chrysostomus in der 29. Homilie in Genesin, cap. 3 über Noachs Fluch über Canaan : »Keiner von euch also, bitte ich, der den Zweck der göttlichen Schrift nicht kennt, wage es diese Schriften zu tadeln, sondern nehme mit dankbarem Gemüthe das Gesagte an und bewundere die Sorgfalt der heil. Schrift und erwäge, ein wie grofses Uebel die Sünde sei«. (3)

Dafs Noach im prophetischen Geiste seinen Söhnen ihr künftiges Loos vorherverkündigt habe und dieser die Worte, wodurch er Canaan, seinem Enkel und dessen Nachkommen Unheilvolles vorhersagt, nicht unbesonnen und tadelnswürdig sind, ist auch die einstimmige Meinung der katholischen Ausleger. Der heil. Augustinus sagt quaest. 17 in Genes. 9, 25 : »Quare peccans Cham in patris offensa, non in seipso, sed in filio suo Chanaan maledicitur: nisi quia prophetarum est quodammodo terram Chanaan eiectis inde Chananeis et debellatis, accepturos fuisse filios Israel, qui venirent de semine Sem?«

2. Eine *allegorische* Erklärung des prophetischen Ausspruchs Noachs 1 Mos. 9, 25—27 giebt der jüdische Philosoph Philo in dem Buche mit der Ueberschrift : *Περὶ τοῦ ἐξένηψε Νῶε* d. i. über die Worte : *Noach kam wieder zu sich* V. 24. Philo sucht Vol. III, p. 292 nach der Ausgabe von Pfeiffer, zu zeigen, dafs Noachs Ausspruch einen verborgenen und inneren Sinn *(τὴν ἐγκειμένην ἀπόδοσιν)*

---

(3) *Μηδεὶς τοίνυν ὑμῶν, παρακαλῶ, ἀγνοῶν τῆς θείας γραφῆς τὸν σκοπόν, τολμάτω μέμφεσθαι τοῖς ἐγγεγραμμένοις, ἀλλ' εὐγνώμονι διανοίᾳ δεχέσθω τὰ λεγόμενα, καὶ θαυμαζέτω τῆς θείας γραφῆς τὴν ἀκρίβειαν καὶ λογιζέσθω ὅσον ἁμαρτία κακόν.*

habe, und von tiefer Bedeutung sei. Nach demselben bezeichnet der Name *Χάμ* (4) (חָם), welcher *Hitze*, *Wärme* (*θέρμη*) bedeute, die *ruhende Fehlerhaftigkeit*, *Bosheit* (*ἠρεμοῦση κακία*) und der Name *Χαναάν* (5) (כְּנַעַן), welcher *Bewegung* (*σάλος*) bedeute, die in *Bewegung gesetzte*, *thätige Fehlerhaftigkeit*, *Bosheit* (*κινουμένη* sc. *κακία*), welche die ruhende zur That anregt und zu ungerechten Werken bewegt, woher die Sünde wegen der Bewegung und fehlerhaften Thätigkeit verdammt wurde; die Ruhe aber wegen des Stillstandes und Ruhigseins unschuldig und heilsam sei (*τοῦ μὲν ἁμαρτάνειν ἐν τῷ κινεῖσθαι καὶ ἐνεργεῖν κατὰ κακίαν ὄντος ἐνόχου, τοῦ δ' ἡσυχάζειν ἐν τῷ ἴσχεσθαι καὶ ἠρεμεῖν ἀνυπαιτίου καὶ σωτηρίου*). Die Hitze bezeichne im Körper das Fieber, in der Seele die Bosheit. Denn so wie der, der am Fieber danieder liege, nicht an einem Theile, sondern am ganzen Körper krank sei, so sei auch die Bosheit die Krankheit der ganzen Seele. Die Bosheit (*κακία*) sei bald ruhig, bald bewegt (thätig), die Bewegung derselben bezeichne aber der Prophet mit dem hebräischen Namen Chanaan. Denn kein Gesetzgeber beschliefse eine Strafe gegen die Ungerechten, die ruhig seien, sondern nur

---

(4) חָם ist ein Adjectiv von חָמַם *warm*, *heifs sein*, *werden*, verw. mit חוּם *schwarz sein*, daher חוּם *schwarz* 1 Mos. 30, 32, arab. حَمَّ *wärmen*, *heizen*, med. kesr. *warm*, *heifs*, *schwarz sein*, und bezeichnet eigentlich *Warmer*, *Heifser*, *Schwarzer* (Fürst in der Concord. Bibl. *Süd*, *Wärme*, *Schwarzer*). חֹם kommt 1 Mos. 8, 22 und 1 Sam. 11, 9; Job 6, 17 in der Bedeutung : *Wärme*, vor. Vgl. A. Knobel : Die Völkertafel der Genesis. S. 239 f.

(5) כְּנַעַן vom Zeitworte כָּנַע *niedrig*, eigentlich gebeugt sein, הִכְנִיעַ *beugen*, *demüthigen*, bezeichnet *niedrig*, humilis, depressus (nicht *Bewegung*, wie Philo meint), und kann daher vom Lande gebraucht in der Bedeutung *Niederung*, *Niederland* gefafst werden. Da die Cananiter von den Israeliten bezwungen und zum Theile unterworfen wurden, so könnte, da die Namengebung im A. T. oft bedeutungsvoll ist und unter höherer Leitung nicht selten stand, angenommen werden, dafs dem Canaan mit geheimer Rücksicht auf seine Nachkommen dieser Name gegeben worden sei.

so oft als sie in Bewegung seien und ungerechte Werke thäten. Mit Recht scheine also der Gerechte (Noah) seinem Enkel Chanaan zu fluchen, aber er scheint, sage ich, weil er in seiner Macht seinem Sohne Cham durch jenen flucht (*Ἐικότως οὖν ὁ δίκαιος τὰς ἀρὰς τῷ υἱῷ Χαναὰν δόξει τίθεσθαι· δόξει δὲ εἶπον, ὅτι δυνάμει τῷ υἱῷ Χὰμ δι᾽ ἐκείνου καταρᾶται*). Denn der zum Sündigen bewegte Cham werde selbst Chanaan. Daselbst S. 301 f. giebt er seine Erklärung von dem 26. und 27. Vers. Nach demselben bezeichnet *Σὴμ* (שֵׁם) *das Gute* (*τὸ ἀγαθόν*), welches des Lobens und des Ruhmes würdig (*εὐφημίας καὶ εὐκλείας ἄξιον*) ist, und welchem Gott reichliche Gaben ertheilt und dessen Besitzer allein das Sittlichgute hochschätzt, und mit Recht Gott allein loben und preisen kann; und *Ἰαφέθ* (יֶפֶת), welcher Name die *Breite* (*πλάτος*) bedeute, drei Arten des Guten, nämlich das der Seele, des Körpers und des Aeufsern (*τῷ περὶ ψυχὴν, τῷ περὶ σῶμα, τῷ περὶ τὰ ἐκτὸς*), d. i. die Tugenden der Seele : die Klugheit (*φρονήσις*), die Mäfsigung (*σωφροσύνη*) und die übrigen einzelnen (Tugenden), überdies die Gesundheit des Körpers, der gute gesunde Sinn (*εὐαισθησία*), die Stärke (*δύναμις*) und die Kraft (*ῥώμη*) und andere Dinge dieser Art, ein die äufseren Vortheile, welche zum Reichthum, Ruhm und Gebrauch der nöthigen Vergnügungen dienen; und die *Häuser* (*οἶκοι*) *Sems* die vollkommen gereinigte Seele, welche nur das Sittlichgute (*τὸ καλὸν ἀγαθὸν*) schätzt und worin Gott wohnt. Daselbst S. 309 bemerkt Philo, dafs Gott mit Recht den Unweisen (Canaan) den Tugendverehrern (Sem und Japhet) zur Knechtschaft hingegeben habe, damit er entweder unter der Herrschaft der Mächtigeren zu einer besseren Lebensweise übergehe, oder wenn er fortfährt, gottlos zu sein, mit Leichtigkeit für seine Selbstherrschaft von seinem Herrn gezüchtigt werde. Da diese Erklärungsweise weder durch den Sprachgebrauch, den Inhalt und die Form der Rede, noch durch den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Folgenden

und die Absicht und den Zweck des Verfassers gestützt werden kann, so mufs sie als eine willkürliche und falsche bezeichnet werden. Es hat daher diese Erklärung, so viel uns bekannt, bei keinem Ausleger Beifall gefunden.

Wir können nicht umhin, auch noch einer Erklärung des heil. Augustinus Erwähnung zu thun. Dieser, der sonst den prophetischen Ausspruch Noachs im Literarsinne faßt, ist der Meinung, dafs die Bedeutungen der Namen Sem, Cham, Japhet und Canaan nicht undeutlich auf einen prophetischen d. i. typischen Sinn hinweisen. Denn im 16. Buche *de civitate dei*, cap. 2, §. 1. 2 sucht er zu zeigen, was an den Söhnen Noachs prophetisch vorbedeutet werde: »Sed nunc«, schreibt er daselbst, »rerum effectu iam in posteris consecuto, quae operta fuerant, satis aperta sunt. Quis enim haec diligenter et intelligenter advertens, non cognoscat in Christo? Sem quippe, de cuius semine in carne natus est Christus, interpretatur *nominatus*. Quid autem nominatius Christo, cuius nomen ubique iam fragrat, ita ut in cantico canticorum (1, 2), etiam ipsa praecinente prophetia, unguento comparetur effuso: in cuius domibus, id est, ecclesiis habitat gentium *latitudo*? Nam Japhet *latitudo* interpretatur. Cham porro, quod interpretatur *calidus*, medius Noe filius, tamquam se ab utroque discernens et inter utrumque remanens, nec in primitiis Israelitarum, nec in plenitudine gentium, quid significat, nisi haereticorum *genus calidum*, non spiritu sapientiae, sed impatientia, quo solent haereticorum fervere praecordia, et pacem perturbare sanctorum? .... Quamvis non solum qui sunt apertissime separati, verum etiam omnes, qui Christiano vocabulo gloriantur et perdite vivunt, non absurde possunt videri medio Noe filio figurati: passionem quippe Christi, quae illius hominis (Noachi) nuditate significata est, et annuntiant profitendo, et male agendo exhonorant. De talibus ergo dictum est (Matth. 7, 20), *ex fructibus eorum cognoscetis eos*. Ideo Cham in filio suo maledictus est, tamquam in fructu suo, id est, in opere suo. Unde con-

venienter et ipse filius eius Chanaan interpretatur *motu eorum* (?) : quod aliud quid est, quam opus eorum? Sem vero et Japhet tamquam circumcisio et praeputium, vel sicut alio modo eos appellat apostolus, Judaei et Graeci, sed vocati et iustificati, cognita quoquo modo nuditate patris, qua significabatur passio salvatoris, sumentes vestimentum, posuerunt supra dorsa sua, et intraverunt aversi, et operuerunt nuditatem patris sui, nec viderunt quod reverendo texerunt. Quodam enim modo in passione Christi, et quod pro nobis factum est, honoramus, et Judaeorum facinus aversamur. Vestimentum significat sacramentum: dorsa memoriam praeteritorum, quia passionem Christi eo scilicet iam tempore quo habitat Japhet in domibus Sem et malus frater in medio eorum, transactam celebrat Ecclesia, non adhuc prospectat futuram. Sed malus frater in filio suo, hoc est, in opere suo, puer, id est, servus est fratrum bonorum, cum vel ad exercitationem patientiae, vel ad profectum sapientiae scienter utuntur malis boni.« Dafs diese Erklärung willkürlich, künstlich und gesucht ist, und jener typische Sinn nicht beabsichtigt sein kann, daran wird jetzt wohl kaum noch Jemand zweifeln.

---

§. 3.

Abhandlungen über den Segen und Fluch Noachs.

Nicol. Abram : de benedictionibus Noae, in seinem Pharus etc. l. 3 und 5.

Bernhard Grofsmann : de benedictione Semi, Rostock 1654, in 4.

Joh. Heinr. Heidegger : exercitatio XX de prophetia Noetica S. 623—636 in dem Werke : ראשי אבות

Sive de historia sacra patriarcharum exercitationes selectae, edit. sec., Amstelodami MDCLXXXVIII.

Georg Phil. Olearius : de maledictione Cham, Leipzig 1707, in 4.

E. W. Hengstenberg : Christologie des Alten Testamentes und Commentar über die messianischen Weissagungen der Propheten. Ersten Theils erste Abtheilung, Berlin 1829, S. 46—53.

Joh. Bade: Christologie des Alten Testamentes, oder die messianischen Verheifsungen, Weissagungen und Typen, Münster 1850, Th. 1, S. 64—69.

---

§. 4.

Commentar über 1 Mos. 9, 25.

V. 25. Was zuerst die alten Uebersetzungen betrifft, so haben der syrische Uebersetzer in der Peschito (ܦܫܝܛܬܐ), der heil. Hieronymus und der samaritanische und persische Uebersetzer die hebräischen Worte : אָרוּר כְּנָעַן עֶבֶד עֲבָדִים יִהְיֶה לְאֶחָיו *Verflucht sei Canaan! Ein Knecht der Knechte sei er seinen Brüdern!* wörtlich wiedergegeben. Hingegen enthalten die anderen alten Uebersetzungen einige Abweichungen vom Wortlaut. Der alexandrinische Uebersetzer giebt den Vers wieder : *Ἐπικατάρατος Χαναὰν* (6) *παῖς* (7) *οἰκέτης ἔσται τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ*;

---

(6) So liest auch die Complutenser Ausgabe, hingegen hat der Oxforder Codex stets *Χάμ* für כְּנָעַן und die Aldinische Ausgabe an der ersten Stelle *Χάμ παῖς*.

(7) Der alexandrinische Codex hat *παῖς αὐτοῦ*, die Uebersetzung des Aquila: *δοῦλος δούλων ἔστω Χαναὰν παῖς*; Origenes bei Theodoret quaest. 57 *δοῦλος δούλων ἔσται τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ*.

der chaldäische Uebersetzer Onkelos: לִיט כְּנַעַן עֲבַד פָּלַח יְהֵי לַאֲחוֹהִי *Verflucht sei Canaan, ein dienender Knecht sei er seinen Brüdern;* Jonathan ben Uziel: לִיט כְּנַעַן דְּהוּא בְּרֵיהּ רְבִיעָאִי עֲבֵיד מְשַׁעְבַּד יְהֵי לְאָחוֹי *Verflucht sei Canaan, welcher sein vierter Sohn ist, ein dienender Knecht sei er seinen Brüdern;* der arabische Uebersetzer Rabbi Saadia Hag-Gaon: مَلْعُونٌ أَبُو كَنْعَانَ عَبْدًا مُسْتَعْبَدًا يَكُونُ لِأَخَوَيْهِ *Verflucht sei der Vater Canaans, ein untergebener Knecht sei er seinen beiden Brüdern.* Dafs die letzten Uebersetzer die Worte עֶבֶד עֲבָדִים nicht genau wiedergeben und mit Saadia vor כְּנַעַן nicht אָב *Vater* zu suppliren sei, wird unten gezeigt werden.

Bevor wir den Sinn dieses Verses angeben, müssen wir einiges über אָרוּר und עֶבֶד עֲבָדִים sagen und die Fragen beantworten, warum über Canaan und nicht über Cham der Fluch ausgesprochen werde, und ob Noach hauptsächlich die Nachkommen Canaans verfluche.

Was zuerst das Particip. pass. אָרוּר *verflucht* in Kal betrifft, welches dem בָּרוּךְ *gesegnet* entgegengesetzt ist, so wird offenbar dadurch dem Canaan angekündigt, dafs er des Segens beraubt und höchst unglücklich und elend sein werde. Ein mit einem Fluche belegter Mensch ist ein alles Segens und Glückes beraubtes, dem höchsten Grade des Unglücks preisgegebenes und mit Strafe belegtes Wesen. Daher heifst es Ps. 37, 22: Die er (Gott) segnet, nehmen ein das Land, — die er verflucht, die werden ausgerottet«; Mal. 2, 2: »Wenn ihr nicht hört und wenn ihr's nicht beherzigt, meinem Namen die Ehre zu geben, sagt Jehova der Heerschaaren; so entsende ich auf euch den Fluch (הַמְּאֵרָה) und verfluche (אָרוֹתִי) eure Segnungen und ich habe sie schon verflucht (אָרוֹתִיהָ), weil ihr's nicht beherzigt.« Vgl. 1 Mos. 12, 3; 27, 29; 4 Mos. 22, 6; 24, 9; 5 Mos. 27, 15—26, wo den Israeliten, die das göttliche Gesetz übertreten und sich den Lastern und dem Götzendienste ergeben, der Verlust des göttlichen Segens

und schwere Strafen durch das Wort אָרוּר angekündigt werden. Vgl. 5 Mos. 28, 16—19; Jer. 11, 3; 17, 5; Mal. 3, 9; Sir. 3, 18; Richt. 5, 23. Das Verfluchen wird auch von Sachen gebraucht, die ihre Vollkommenheit und Vorzüge verlieren. So heifst es 1 Mos. 3, 17 : »Verflucht sei das Land (אֲרוּרָה הָאֲדָמָה) um deinetwillen«, d. i. das Land soll nicht wie zuvor freiwillig seinen Ertrag geben, wie in der ähnlichen Stelle 4, 12 näher bestimmt ist. Ebenso verzehrt Jes. 24, 3 ff. ein Fluch die Erde, weil ihre Bewohner den ewigen Bund Gottes gebrochen. Vgl. 1 Mos. 8, 21. Der über Canaan ausgesprochene Fluch beraubt denselben demnach seines Segens und seiner Vorzüge und verkündigt ihm Ungemach jeder Art, vornehmlich aber Knechtschaft, wie die folgenden Worte zeigen.

Die Worte עֶבֶד עֲבָדִים *Knecht der Knechte* enthalten den Begriff des Superlativs und bezeichnen Canaan als den *geringsten* und *niedrigsten Knecht*, wie das Gegentheil מֶלֶךְ מְלָכִים *König der Könige* Ezech. 26, 7 den König als den gröfsten und mächtigsten bezeichnet. So bezeichnet קֹדֶשׁ קָדָשִׁים 2 Mos. 26, 33. 34; 2 Chron. 3, 8. 10 das *Allerheiligste* und שִׁיר הַשִּׁירִים *Lied der Lieder*, Hoheslied 1, 1, das schönste der Lieder, und שְׁמֵי הַשָּׁמַיִם 1 Kön. 8, 27 den *höchsten Himmel*, נְשִׂיא נְשִׂיאֵי הַלֵּוִי 4 Mos. 3, 32 Eleazar als den *gröfsten Fürsten der Leviten*, und 5 Mos. 10, 17 אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים und אֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים Jehova als den *höchsten Gott und Herrn.* Vgl. Gesenius : hebr. Grammatik, 12. Ausg., Leipz. 1839, §. 117, S. 210 und *Lehrgeb.* S. 692, und Ewald §. 488 und zum Hohenliede S. 25.

Die *Brüder* (אֶחָיו), welchen Canaan die niedrigsten Sclavendienste leisten soll, können hier offenbar nicht Sem und Japhet, oder doch wenigstens nicht vorzugsweise sein, weil sie nicht seine, sondern seines Vaters leibliche Brüder waren und der prophetische Ausspruch sich hauptsächlich auf die Nachkommen derselben bezieht. Da die alttestamentlichen Schriftsteller אָח, arab. أَخٌ, Syr. ܐܰܚܳܐ auch von

Vettern und *Verwandten* jeder Art (1 Mos. 14, 16; 13, 8; 29, 12. 15), namentlich von *Stamm-* und *Volksgenossen* gebrauchen (3 Mos. 10, 4; 4 Mos. 8, 26; 16, 10; 2 Sam. 19, 12; Nehem. 3, 1. — 2 Mos. 2, 11; 14, 18; 5 Mos. 15, 2; Richt. 14, 13), wie 1 Mos. 16, 12; 25, 18 von den Nachkommen Isaaks und Ismaels und 1 Mos. 27, 29. 37; 4 Mos. 20, 14; Am. 1, 11; Obad. 10, 12 von den Edomitern und Hebräern; so ist es nicht zweifelhaft, dafs an unserer Stelle die Brüder Canaans hauptsächlich die Nachkommen Sems und Japhets bezeichnen. Richtig bemerkt daher Clericus zu לְאֶחָיו : »Hoc est fratrum suorum posteris. Nam apud Hebraeos *fratres* vocantur consanguinei omnes, gradibus etiam remotissimis.« Nicht selten wird der Stammvater mit seinen Nachkommen als eine Person bezeichnet. So heifst es 1 Mos. 12, 3 in der Verheifsung an Abraham: *in dir* (בְךָ) d. i. in Abraham und seinen Nachkommen, von welchen der Messias abstammte, sollen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden. Dieselben Worte werden 1 Mos. 18, 18 wiederholt, aber mit dem Unterschiede, dafs hier גּוֹיִם *Völker*, *Nationen* für מִשְׁפְּחוֹת gebraucht wird. 2 Mos. 5, 2 werden Israel für seine Nachkommen, wie Mal. 1, 2. 3 Esau und Jacob für ihre Nachkommen gebraucht. Nach 2 Sam. 7, 16 soll Davids Reich und Thron ewig (עַד עוֹלָם) dauern, welche Verheifsung auf David und seine Nachkommen, hauptsächlich aber auf den Messias, Davids gröfsten Nachkommen, wodurch ein Weltreich gegründet wurde, bezogen werden mufs.

Dafs Noach in seinem prophetischen Ausspruche hauptsächlich die Knechtschaft der Nachkommen Canaans im Auge habe, bestätigt auch die Erfüllung desselben. Denn die Israeliten, die Nachkommen Sems, haben das Land Canaan, die Wohnsitze der Canaaniter, erobert, einen grofsen Theil derselben ausgerottet und einen Theil sich unterworfen und zu Knechten gemacht. Was die Nachkommen Japhets betrifft, so haben die Perser, Griechen und Römer, welche Nachkommen Japhets sind, sich die Nachkommen

Canaans unterworfen. Die Perser eroberten Phönicien, welches die Nachkommen Canaans, und Aegypten, welches die anderen Nachkommen Chams bewohnten, später die Griechen und Römer, welche ebenfalls diese Länder sich unterwarfen. Die Römer unterwarfen sich nach mehreren blutigen Schlachten zu Wasser und zu Lande auch das Land der Carthaginenser in Afrika, welche bekanntlich Nachkommen Canaans waren. Dafs das von Chams Nachkommen bevölkerte Afrika schon Jahrhunderte dazu verdammt gewesen ist, den andern Völkern Sclaven zu liefern, ist bekannt. In Betreff des Fluches ist noch zu bemerken, dafs derselbe nicht blofs die Knechtschaft der Canaaniter, sondern auch jedes andere Elend und Ungemacht bezeichnet, welches die Canaaniter treffen soll. Es gehört daher zu dem durch Fluch bezeichneten traurigen Schicksale der Canaaniter auch die Ausrottung eines grofsen Theils derselben durch die Israeliten und die Unterjochung der übrigen, von den Israeliten nicht besiegten Canaaniter durch die Assyrer, Perser, Griechen und Römer. Man darf daher die Knechtschaft unter den Israeliten nicht auf diese beschränken.

Was nun die Frage betrifft, warum Noach mit seinem Sohn Cham, der die Ehrfurcht gegen seinen Vater so schwer verletzt hatte und bei dem die Sünde, Lüsternheit und Rohheit des Sinnes, welches dem Geschlechte Cains eigen war (1 Mos. 4, 15 ff.; 6, 1), wieder erwacht war, sondern dessen Sohn Canaan und in ihm seinen Nachkommen flucht und ihnen eine Knechtschaft ankündigt, so geben die Ausleger hierauf eine verschiedene Antwort. Saadia hat die Schwierigkeit dadurch zu entfernen gesucht, dafs er אֲבִי vor כְּנַעַן supplirt, denn er hat כְּנַעַן durch أَبُو كَنْعَانَ *Vater Canaans* wiedergegeben. Allein das Wort אֲבִי findet sich in keinem einzigen Codex und in keiner anderen alten Uebersetzung ausgedrückt, woher diese Lösung der Schwierigkeit als eine unbegründete bezeichnet werden mufs.

Andere wollen אָרוּר חָם אֲבִי כְּנָעַן *Verflucht sei Cham der Vater Canaans* gelesen wissen, allein auch diese Lesart findet sich in keinem Codex und wird ebenfalls von keinem alten Uebersetzer ausgedrückt. Die Lesart *Χάμ* für *Χαναάν*, welche sich in 7 codd. der alexandrinischen Uebersetzung findet, nämlich cod. 37. 68. 72. 65. 106. 107, ist ohne Zweifel falsch und verdankt ihre Entstehung der Schwierigkeit. Für die Lesart *Χαναάν* spricht auch die Regel der Kritik: diejenige Lesart, worin alte Zeugen übereinstimmen, für die richtige zu halten, wenn nicht wichtige äufsere oder innere triftige Gründe dagegen streiten. Dafs die Lesart כְּנָעַן einen passenden Sinn giebt und nicht innere Gründe die Lesart חָם fordern, wird unten noch deutlicher dargethan werden. — Ilgen (Jerusalem Tempelarchiv, S. 35) meint, dafs die Schwierigkeit dadurch gehoben werde, wenn man V. 22, wo יַרְא חָם אֲבִי כְנַעַן gelesen wird, אֲבִי für ein Einschiebsel halte, und יַרְא in Hiphil in der Bedeutung: *zeigen, anzeigen* nehme und übersetze: »Cham zeigte die Blöfse seines Vaters dem Canaan. Dieser (Canaan) sagte es hernach den zwei Brüdern, die aufserhalb des Zeltes waren. Allein für die Ausstofsung des אֲבִי spricht kein einziger Grund, indem alle Codices und Ausgaben jenes Wort haben und alle alte Versionen es wiedergeben. Andere sind der Meinung, dafs Canaan zuerst die Blöfse seines Vaters gesehen und davon dem Cham, seinem Vater, eine Anzeige gemacht und deswegen Noach dem Canaan, seinem Enkel, geflucht habe.

Diese Meinung ist schon sehr alt, da derselben nach Origenes zu seiner Zeit die Juden zugethan waren, wie aus Theodoret, quaest. 37 in Genesin, cap. 9, 18 erhellt. Er schreibt daselbst: »Denn wenn es nöthig war, der Söhne Erwähnung zu thun, so mufste es von allen und nicht allein von Canaan geschehen. Canaan war selbst auch gottlos (ἀσεβής), wie die Geschichte angiebt. Indem nun der (göttliche) Geist die Aehnlichkeit des Vaters und des Sohnes anzeigen wollte, sondert er ihn auf gewisse

Weise von dem ehrfurchtsvollen Betragen (εὐσέβεια) seiner Brüder ab, indem er hinzufügt: *Cham ist der Vater Canaans* (חָם הוּא אֲבִי כְנָעַן). Denn durch Abstammung waren alle Söhne Noachs: allein jener war nicht an Sitten ein Sohn, sondern Vater eines ähnlichen Sohnes. Es ist deswegen sichtlich (ἐμφατικῶς) gesetzt worden: *er ist der Vater Canaans.* Es führte der Hebräer, der dieses sagte, auch diese Tradition (παράδοσιν) an und bekräftigte sie durch einen Grund. Da nun Canaan zuerst die Blöfse des Grofsvaters sah und allein seinem Vater erzählte, so verspottete er gleichsam den Greis. Cham hätte aber eben so, wie seine Brüder, nicht ohne Ehrfurcht zu seinem Vater gehen, sondern den, welcher zuerst ihn (Noach) gesehen hatte und spottete, bestrafen sollen. Allein er überzeugte sich auch, ging hin und sah und zeigte es seinen Brüdern an. Es würde dieses aber fabelhaft erscheinen, wenn nicht das Folgende es bewiese: *Und er erwachte von seinem Schlafe* (ἐκ τοῦ ὕπνου αὐτοῦ) *und erkannte, was sein jüngerer Sohn ihm gethan hatte.* Cham war aber nicht sein jüngerer Sohn, sondern der zweite (8). Denn V. 18 heifst es *Sem, Cham und Japhet.* Wenn er den jüngsten Sohn hätte bezeichnen wollen, so hätte er Japhet genannt. Weil aber die Grofsväter die Enkel und diejenigen, welche von diesen in einer langen Reihe gezeugt werden, Söhne zu nennen pflegen, so sagt die Schrift, dafs Canaan, der jüngste der Enkel, von Noach als der Urheber dieses Vergehens erkannt worden sei. Und dafs sich dieses so verhält, fügt sogleich das göttliche Wort bei: *Verflucht sei Canaan, ein Knecht der Knechte* (δοῦλος δούλων) *wird er sein seinen Brüdern.* Wenn jemand sich darüber wundert, warum nicht Cham, da dieser

(8) Nach 9, 24, wo Cham הַקָּטָן genannt wird, war derselbe der jüngste Sohn (vgl. 1 Sam. 17, 14; Ewald §. 489) und nach 10, 21, wo הַגָּדוֹל nicht zu יֶפֶת sondern zu אֲחִי gehört, Sem der älteste unter den drei Söhnen.

auch gottlos (ἀσεβὴς) war, mit seinem Sohne verflucht worden ist, so möge er wissen, dafs, wenn dieser verflucht worden wäre: *ein Knecht der Knechte wird er sein*, auch dessen Brüder der Knechtschaft theilhaftig gewesen wären. Denn nach dem Fluche sind auch die Brüder Canaans Knechte derjenigen gewesen, als deren Knecht Canaan erklärt worden ist.« Und der heil. Ambrosius schreibt im Buche über Noe, cap. 30, wo er zu erklären sucht, warum Canaan, Chams Sohn, statt seines Vaters geflucht worden sei: »Et pater in filio, et in patre filius redarguuntur, habentes stultitia, nequitiae, impietatis quoque commune consortium. Nec poterat fieri, ut bonum generaret filium, qui bono patre nequam filius et naturae et eruditionis degener exstitisset.« Dafs Canaan seinem Vater die Blöfse seines Grofsvaters gezeigt habe, nehmen auch Procopius Gazäus, Lyranus, Tostatus u. a. an.

Die Meinung, dafs Canaan, der Sohn Chams, sich einer Impietät und bösen That schuldig gemacht habe, mifsfällt auch Bonfrerius nicht, denn im Comment. in Genes. 9, 25 schreibt er: »Verisimile est, hunc Cham filium iam natum parenti suo similem in impietate et malitia fuisse. Addunt Hebraei, Noë fuisse primo conspectum, cum nudatus esset, a nepote suo Canaan, eumque deinde retulisse patri quae viderat cum aliqua irrisione; tantum vero abfuisse ut Cham filium corriperet, ut potius et ipse adire voluerit, et videre, ac deinde fratribus id ipsum cum sannis in patrem renuntiasse. Non caret haec narratio omni probabilitate: quae cum ratio esset cur potius Canaan malediceretur, quam caeteri filii Cham, cum ex sequenti capite non videatur fuisse primogenitus, sed potius natu minimus?« Auch im Bereschit Rabba sect. 37 wird gesagt, dafs Canaan die von ihm bemerkte Blöfse seines Grofsvaters dem Cham, seinem Vater, angezeigt und dieser den Greis gespottet und die Sache dem Sem und Japhet bekannt gemacht habe. Nach Piscator wird es aus dem Fluche wahrscheinlich, dafs Canaan Theilnehmer der

Uebelthat des Vaters gewesen sei. Heinr. Braun bemerkt in der Erklärung dieses Verses: »Man mufs entweder *Cham* in diesem Verse für Chanaan lesen, oder man mufs annehmen, dafs der Sohn etwa eben so leichtsinnig als der Vater war, und dafs Noe den Vater im Sohne verflucht habe; weil die Folgen des Fluches hauptsächlich im Sohne und seinen Nachkömmlingen eintreffen sollten.« Ebenso schreibt Johann David Michaelis in der Anmerkung zu V. 25: »Wenn Moses dies wirklich so geschrieben hat, so mufs entweder Canaan an der Verspottung seines Grofsvaters einen vorzüglichen Antheil genommen haben, oder der Lieblingssohn des Ham gewesen sein, dessen Verfluchung nach des Grofsvaters Meinung dem Ham am empfindlichsten gewesen sein würde.«

Die Meinung, dafs nicht allein Cham, sondern auch Canaan den Noach gespottet habe, und dafs beide sich derselben That schuldig gemacht, läfst sich zwar nicht beweisen, und wird blos daraus entnommen, dafs Canaan geflucht wird, allein es ist doch aufser Zweifel, dafs Canaan nicht schuldlos gewesen ist. Wäre dieses nicht der Fall, so würde Noach gewifs keinen Fluch über denselben ausgesprochen haben. Die Meinung, dafs durch die Worte: אֲשֶׁר־עָשָׂה לוֹ בְּנוֹ הַקָּטָן *was ihm sein jüngster Sohn gethan hatte*, nicht Cham, sondern Canaan bezeichnet werde, weil jener der zweite gewesen sei, und die Enkel und Nachkommen auch Söhne genannt wurden, widerspricht dem Context, da בְּנוֹ im 24. Verse auf Cham im 22. Verse bezogen werden mufs. Woher wir auch Aben-Esra nicht beistimmen können, der vermuthet, dafs das Suffix in בְּנוֹ auf Cham sich beziehe und הַקָּטָן Canaan, den jüngsten von Chams Söhnen, bezeichne, welcher, als er die Erzählung seines Vaters gehört hatte, noch mehr den Noach, seinen Grofsvater, gespottet und deswegen sich dessen Fluch zugezogen habe.

Der heil. Chrysostomus meint, dafs Noach den Fluch über Canaan ausgesprochen habe, weil Gott den

Segen, welchen er vorher (9, 1) Cham und seinen Brüdern ertheilt hatte, nicht habe aufheben wollen, und weil er ebenso wie der Vater gottlos gewesen und dieser in seinem Sohne gestraft worden sei. Chrysostomus schreibt nämlich in der 29. Homilie über das 9. Kapitel der Genesis Nr. 6, wo er auf die Frage, warum der Sohn wegen der Sünde des Vaters verflucht worden sei, antwortet, über die Worte: »*ἐπικατάρατος Χαναὰν παῖς οἰκέτης ἔσται τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ*«: »Nicht schlechthin (*ἁπλῶς*), noch umsonst (*εἰκῇ*), sondern wegen eines verborgenen Grundes hat er, Noach, seinen Sohn erwähnt. Denn er wollte ihn zugleich selbst wegen des Vergehens und der Beschimpfung (*διὰ τὴν ὕβριν*), welche er ihm angethan hatte, tadeln und zugleich den ihm vorher von Gott ertheilten Segen nicht vernichten (*λυμήνασθαι*). Denn es heifst 1 Mos. 9, 1: *Gott segnete Noach, als er aus der Arche ging, und seine Söhne.* Damit Gott nicht dem zu fluchen scheine, welchen er einmal gesegnet hatte, so fluchte er mit Uebergehung dessen, der ihn beschimpft hatte, den Sohn. Ja freilich (*Ναὶ*), wirst du segnen, dieses zeigt nämlich, dafs Cham deswegen nicht geflucht worden ist, weil er früher von Gott einen Segen erhalten hatte; aber warum büfst denn dieser die Strafe, da jener gesündigt hat? dieses ist nicht ohne Grund geschehen. Denn Cham erhielt keine geringere Strafe als der Sohn und er empfand sie auch. Denn wie ihr ja wisset, wie oft die Väter gewünscht haben, die Strafe ihrer Söhne zu tragen; und es ihnen schwerer zu sein scheint, dafs die Söhne bestraft werden, als wenn sie selbst die Strafe leiden. Es geschah dieses also, damit er wegen der natürlichen Liebe gegen den Sohn einen gröfseren Schmerz fühlte, der Segen Gottes unverletzt erhalten würde und der Sohn, nachdem er verflucht worden war, die Strafen für seine eigenen Sünden büfste. Denn obgleich er wegen der Sünde des Vaters jetzt dem Fluche unterworfen ist, so ist doch wahrscheinlich, dafs derselbe auch wegen seiner eigenen Vergehen bestraft worden ist. Denn

er ist nicht allein wegen der Sünde des Vaters mit dem Fluche belegt worden, sondern vielleicht auch, damit jener durch denselben eine gröfsere Strafe leiden sollte. Denn dafs weder die Väter für die Söhne, noch die Söhne für die Väter Strafe leiden, sondern ein jeder für seine Sünden strafbar ist, finden wir an vielen Stellen von den Propheten ausgesprochen, wenn sie sagen: »*Der unreife Trauben isset, dessen Zähne sollen daran stumpf werden*« (Jerem. 31, 30); und: »*Die Seele, welche sündigt, soll sterben*« (Ezech. 18, 20); und wiederum: »*Die Väter sollen nicht um der Söhne willen, und die Söhne sollen nicht um der Väter willen getödtet werden* (5 Mos. 24, 16).« Keiner von euch also, der den Zweck der göttlichen Schrift nicht kennt, wage es, diese Schriften zu tadeln, sondern er nehme das Gesagte mit dankbarer Gesinnung an und bewundere die Genauigkeit (*τὴν ἀκρίβειαν*) der göttlichen Schrift und erwäge, ein wie grofses Uebel die Sünde ist.«

Derselben Meinung thut auch der heil. Ephräm Erwähnung, denn er bemerkt zu 1 Mos. 9, 25: »Einige sagen, dafs es nicht erlaubt gewesen sei, dem Cham selbst zu fluchen, weil er früher mit denjenigen, die in die Arche gingen, und von neuem gesegnet entlassen wurden, gesegnet worden war.«

Dafs nicht Cham allein, sondern auch sein Sohn Canaan, böse gehandelt hat und strafwürdig gewesen ist, nehmen auch Bonfrerius, Cornelius a Lapide, Marius und viele andere Ausleger an. Bonfrerius schreibt: »Verisimile est, hunc Chami filium iam natum parenti suo similem in pietate et malitia fuisse.« Als erster Grund, warum Noach nicht dem Cham, sondern dem Canaan geflucht habe, wird von Marius, Calmet und andern auch jener von Chrysostomus angegebene, nämlich der früher dem Cham ertheilte Segen, angenommen. »(Noach) nolebat,« sagt Marius, Chrysostomus folgend, »praeiudicare benedictioni, quae illi (Chamo) iam pridem facta fuerat, benedixit enim deus Noe, quando exivit ex arca et filiis eius.«

Auch darin, dafs Cham in dem über seinen Sohn ausgesprochenen Fluch mit bestraft worden sei, stimmen die erwähnten Ausleger, wie auch Ambrosius (lib. de Noe et arca cap. 30), Augustinus (lib. XVI de civitate dei, cap. 1), Estius, Moldenhawer, Dereser, Rosenmüller und andere dem heil. Chrysostomus bei. »Hinc apparet«, schreibt Bonfrerius, »Cham in filio maledici.« Marius: »Simul Cham satis intelligitur punitus, quia filiorum et posterorum poenae in parentes redundant, ut contra ex posterorum honore nobilitantur parentes.« Corn. a Lapide: »Patet, Cham et Chanaan hic puniri in suis posteris, puta Chananaeis, qui paternae impietatis fuerint imitatores et haeredes. Vide hic, quam infelices sint ii, qui habent impios parentes et praeceptores.« Zu V. 18 bemerkt er: »Chami irrisio, qua patrem Noë irrisit, punita fuit in Chanaan filio, dum eius posteri Chananaei servitute et vastitate a Josue et Hebraeis, qui fuerunt posteri Sem, mulctati sunt.« Und Moldenhawer zu V. 25: »Obgleich Gott in seiner Weissagung des Ham nicht gedacht hat, so ist doch durch dieselbe nicht nur der Canaan, sondern auch der Ham empfindlich genug gezüchtigt worden. Denn wenn die Eltern hören, dafs ihre Kinder und Nachkommen sehr unglücklich sein werden, so pfleget solches ihnen mehr nahe zu gehen, als das Unglück, welches ihre eigene Person betrifft: wie wohl es auch sein kann, dafs beide vor ihre Person nicht ungestraft geblieben sind.« Rosenmüller in den Scholien: »Filii nomen pro patre punitur, quod dirae in filium pronunciatae etiam in patrem redundant. Qui enim potest pater laeto esse animo, ubi filiis male esse videt, aut illis in posterum et eorum posteris adversa et vilissima quaeque praedici?« Calmet bemerkt: »Abstinendum censuit Noe a maledictione infligenda in Cham, cui egredienti ex arca deus benedixerat, sed imprecanda censuit infausta in Chanaan, iam inde impium; tamen inde Cham gravius laturum filii poenam, quam si ipse in se subiret.«

Mehrere Ausleger geben aufser dem früher dem Cham und seinen Brüdern Sem und Japhet ertheilten Segen noch als Grund, warum Noach dem Canaan, seinem Enkel, geflucht habe, an, dafs derselbe, wenn er dem Cham geflucht hätte, auch den übrigen Söhnen desselben, *Kusch*, *Mizraim* und *Phut*, Strafe angekündigt hätte. »Noe refert«, bemerkt Marius, »poenam non Cham sed Chanaan, quia cum Cham et Chanaan simul peccaverint, si posita fuisset maledictio Cham, visi fuissent per eam omnes eius posteri maledici, Chus scilicet et Mesraim, et Phuth: quos tamen reatus hic non tangebat: nunc autem maledicto solo Chanaan, illi sufficienter exclusi sunt a maledictione, et simul Cham satis intelligitur punitus.« Bonfrerius z. d. St.: »Nota vero maxime Chanaan maledici, non item ceteros filios Cham ex eo natos, vel nascituros, eo quod Israelitae Chananaeos essent deleturi, et eorum terras possessuri.« Cornelius a Lapide z. d. St.: »Alii filii Cham, puta Chus, Mesraim, Phuth hic non maledicuntur a Noë, sed solus Chanaan: nam soli Chananaei, qui fuerunt posteri Chanaan, et aeque ut ipse impiissimi, leguntur excisi a posteris Sem, puta a Judaeis, vel eis servisse, ut patet in Gabaonitis, qui inter Chananaeos dolo vitam ab Hebraeis obtinuerunt, ea lege ut eis servirent quasi vilissima mancipia. hoc enim significat *servus servorum*. ita Rupertus: *Adverte*, Mosen haec omnia propter Chananaeos, a Judaeis expellendos scripsisse. Parat enim hic viam suae historiae de expeditione et profectione Hebraeorum in Chanaan, datque occasionem et causam, ex qua contigit, dei voluntate, Judaeos per se et per Josue occupare Chananaeam; videlicet impietatem Cham et Chanaan, quam imitati sunt Chananaei, ideoque ex Chananaea sunt expulsi.« Calmet z. d. St.: »Abstinuit (Noachus) a maledictione in Cham, quamquam criminis plane reum, metu, ne funestae eius maledictionis consequentiones ex patre in filios eius caeteros, magis facile Chanano modestos probosque, transfunderentur.« Und der Cardinal Hugo de St. Caro z. d. St.: »Maledictus

Chanaan puer. Et quia terram Chanaan promissurus erat dominus filiis Israel, ut sic scirent nomen eius (maledictus Chanaan), non filio suo, sed filio filii maledixit, quia sciebat ipsum in spiritu non personaliter serviturum fratribus suis, sed semen eius : nec omnes de semine eius, sed tantum illos, qui de Chanaan. Et est sensus : Non laeteris, o Cham de filio tuo Chanaan : sicut nec ego de te. Vel ideo maledixit Chanaan, et non Cham quia deus benedixit eum in egressu de arca. Unde Num. 23, 6 dicit Balaam : Quomodo maledicam populo, cui benedixit dominus? Gregorius: Patre peccante, punitur filius, quia reproborum nequitia hic diu proficit, sed in posterum perit.« — Nach R. Nehemia im *Tanchum* soll nach Einigen Cham seinen Vater entmannt und dadurch verhindert haben, dafs Noach einen vierten Sohn zum Dienste seiner drei Söhne zeuge. Und hierin soll der Grund liegen, dafs Noach den vierten Sohn Chams geflucht habe. S. Heidegger a. a. O., S. 629. Ueber das Läppische dieser Meinung etwas zu sagen, halten wir für überflüssig.

Nachdem wir im Vorhergehenden die Gründe angegeben haben, wodurch mehrere Väter und Ausleger die Frage, warum Noach dem Canaan geflucht hat, zu beantworten gesucht haben, wollen wir jetzt unsere Meinung darüber folgen lassen.

1. Obgleich der Verfasser der Genesis mit keinem Worte eines schweren strafbaren Vergehens des Canaan Erwähnung thut, so scheint, wie schon oben bemerkt wurde, es uns doch gar nicht zweifelhaft, dafs nicht blofs Cham, sondern auch Canaan, wie viele Ausleger annehmen, ein strafwürdiges Vergehen begangen hatte und sich bei ihm und seinen Nachkommen die Grundrichtung seines Vaters am meisten entfaltete. Dafs Noach dem Canaan, weil er Chams jüngster Sohn (1 Mos. 10, 6), wie Cham Noachs jüngster Sohn (1 Mos. 9, 24; 11, 21) war, geflucht habe, wie J. Chr. K. Hofmann (Weissagung und Erfüllung, Nördlingen, 1841), Delitzsch und Dreschler meinen,

ist unzulässig. Denn die Annahme, dafs Noach deswegen dem Canaan geflucht habe, weil er Chams *jüngster* Sohn war, wie Cham Noachs *jüngster*, und so die Strafe der Versündigung gleiche, und Cham nach dem Gesetze der Wiedervergeltung an dem jüngsten Sohne wieder Herzensleid erfahren solle, wie Noach an Cham, seinem jüngsten Sohne, ist doch offenbar gesucht und unbegründet. Wäre Canaan unschuldig gewesen, so würde Noach sicher nicht den Fluch über ihn ausgesprochen und ihm eine Knechtschaft angekündigt haben. Die Annahme, dafs Canaan nur wegen seiner lasterhaften und strafbaren Nachkommen von Noach verflucht worden sei, ist unzulässig, weil darin eine Strafe für den unschuldigen Canaan läge und die heil. Schrift an keiner Stelle einem Unschuldigen eine Strafe wegen seiner lasterhaften Nachkommen ankündigt. Dafs Canaan, Chams Sohn, nicht unschuldig gewesen sei, dafür spricht auch, dafs die Kinder gewöhnlich ihren Eltern folgen und sich deren Vergehen theilhaftig machen. Wir stimmen daher jenen Vätern und Auslegern bei, welche annehmen, dafs auch Canaan strafbar gewesen sei und sein Vergehen mit dem seines Vaters in irgend einer Verbindung gestanden habe.

2. Da der über Sem und Japhet ausgesprochene Segen auch auf deren Nachkommen, und zwar vorzugsweise, wie wir unten zeigen werden, auf diese zu beziehen ist, so unterliegt es keinem Zweifel, dafs Noach in dem über Canaan ausgesprochenen prophetischen Fluch auch dessen Nachkommen trauriges Loos angekündigt hat, und dafs er hauptsächlich die Eroberung Canaans, die Ausrottung eines großen Theils seiner Bewohner durch die Israeliten und die Knechtschaft eines nicht unbedeutenden Theils der Canaaniter im Auge gehabt habe. Da unter Chams Nachkommen hauptsächlich den Canaanitern ein trauriges Loos zu Theil geworden ist, so war es ganz passend, dafs Noach nicht den Fluch über Cham und dadurch über alle seine Nachkommen, sondern über den schuldigen Canaan

aussprach. Dieser Meinung sind auch der heil. Augustinus quaest. 17 in Genesin, Theodoret in Genes. quaest. 58, und Joh. Heinr. Heidegger a. a. O. §. VI, p. 630. Worin nun das Vergehen Canaans bestanden, ob er etwa zuerst die Blöſse seines Groſsvaters gesehen und seinen Vater darüber in Kenntniſs gesetzt habe, wie einige Ausleger und namentlich Theodoret, Procopius von Gaza, Nicol. von Lyra, Tostatus, und insbesondere die jüdischen Erklärer wollen, oder ob sein Vater seinem Sohne Canaan über den Zustand des Noach Mittheilung gemacht und auch dieser seinen Groſsvater gespottet, oder ob Canaan sich eines anderen schweren Vergehens schuldig gemacht habe, darüber kann allerdings keine sichere Antwort gegeben werden. Da der über Canaan ausgesprochene Fluch mit der That seines Vaters in Verbindung zu stehen scheint, so ist uns wahrscheinlich, daſs auch Canaan in irgend einer Weise Theilnehmer der Handlung seines Vaters gewesen sei.

3. Obgleich in dem von Noach ausgesprochenen Fluche des Cham nicht Erwähnung gethan wird, so ist es doch nicht zweifelhaft, daſs in dem Sohne auch dem Vater eine schmerzliche Strafe angekündigt wird. Denn das Unglück der Kinder erfüllt die Eltern mit gröſstem Schmerze, ja nicht selten mit gröſserem, als wenn sie selbst Unglück zu erdulden haben. Nach Hävernick sind in Canaan alle Nachkommen Chams verflucht worden und concentrirt sich in demselben dessen Fluch.

4. Was nun die Bestrafung der Canaaniter, der Nachkommen Canaans, betrifft, so sind sie allerdings nicht bloſs wegen des Vergehens ihres Stammvaters, sondern hauptsächlich wegen ihrer eigenen groſsen Vergehen gestraft worden (9). Daſs die in Canaan wohnenden Canaaniter zur Zeit

(9) Nach Knobel (kurzgefaſstes exegetisches Handbuch. Genesis) zu V. 25, S. 94, soll es zwar der althebräischen Denkweise nicht widersprechen, daſs die Sünden der Väter an ihren Kindern gestraft werden

der Eroberung Canaans unter Josuas Anführung, so wie die Phönicier und Carthager, sich grofser Laster und namentlich einer schamlosen Unzucht, 'Sittenlosigkeit und des Götzendienstes schuldig gemacht hatten, beweisen zahlreiche Stellen in den Büchern Moses, Josuas und in anderen Büchern des alten Testamentes, und die Geschichte der Phönicier und Carthager (Münter: die Religion der Carthager, S. 250 ff.). Vergleiche unsere Abhandlung: »Ueber das Recht der Israeliten an Canaan und über die Ursache seiner Eroberung und der Vertilgung seiner Bewohner durch die Israeliten« in den Beiträgen zur Erklärung des alten Testamentes, Münster 1851, Th. I, S. 271—421. Da Joh. Clericus zu Gen. 9, 25 auf ähnliche Weise die Frage über die Bestrafung des Cham und der Canaaniter beantwortet, so führen wir die betreffende Stelle hier an: »Soluta non erit«, schreibt er, »difficilis nodus, si duo in animum revocentur; primo parentes plecti posterorum poenis, quando eas vident, aut futuras sciunt, ideoque Hhamum, aut Chanahanem poenas Noacho dedisse violati pudoris, ab eo tempore, quo posteritati eorum maledixit. Deinde eos posteros non tulisse poenas proprie dictas peccati proavorum, sed propter sua ipsorum commissa venditos fuisse, aut occidioni occisos. Quamquam enim posteri, propter maiorum peccata non plectuntur, si proprie loquamur; attamen maiores posterorum poenae aut praesentes, aut futurae, si eas praevideant, urunt. Sed cur Hhamo, inquies, aut Chanahani praesentes non intelligebantur poenae, omissa eorum posteritate? Praesentes certe fuerunt, cum animo reputarent ex se oriundos olim servos Semi et Japheti po-

wie dieses aus 2 Mos. 20, 5; Job 21, 19 hervorgehe. Allein aus diesen Stellen geht keineswegs hervor, dafs die Strafe auch unschuldige Nachkommen treffen soll. Nach 5 Mos. 24, 16 soll jeder für seine Sünden Strafe erleiden und nicht die unschuldigen Söhne der Väter willen. Nach Jer. 31, 30 soll um seiner Missethat willen gestraft werden. Vgl. Ezech. 18, 20; Röm. 8, 19. Und von den natürlichen Folgen der unschuldigen Nachkommen ist hier nicht die Rede.

steris futuros; nec eorum soboles, propriorum peccatorum poenas luens, propterea gravius plectebatur.« Und Ainsworth schreibt: »Nec tamen Cham immunis est a maledictione, quia filius eius nominatur, sicut Semo benedicitur vers. seq. quamvis deus nominatur: et Jacob dicitur *benedicere Josepho* Gen. 48, 15, quia liberis ipsius benedixit v. 16.«

5. Was die Brüder Canaans und deren Nachkommen betrifft, so haben zwar mehrere ältere und neuere Ausleger angenommen, dafs der Grund, warum Noach nicht über Cham, sondern über Canaan, seinen Enkel, den Fluch ausgesprochen habe, darin liege, dafs die übrigen Söhne Chams und deren Nachkommen nicht verflucht werden sollten, und dafs Cham früher gesegnet worden sei. Allein diese Ansicht kann durch keinen haltbaren Grund dargethan werden. Was den Segen Chams betrifft (1 Mos. 9, 1), so wurde nicht blofs dieser, sondern in ihm auch seine Nachkommen, sonach auch Canaan gesegnet. Mit demselben Grunde, mit welchem wir den dem Sem und Japhet ertheilten Segen auf deren Nachkommen beziehen, können wir auch den dem Cham ertheilten Segen auf dessen Nachkommen, den Canaan und dessen Nachkommen beziehen. Und dann bestand der 1 Mos. 9, 1 von Noach über seine drei Söhne ausgesprochene Segen hauptsächlich darin, dafs sie eine zahlreiche Nachkommenschaft haben würden; und diese hatte auch Cham. Die Heil verkündenden Verheifsungen sind aber nicht selten bedingungsweise gegeben worden. Wer die Bedingung des Segens nicht erfüllt, der verliert ihn durch seine eigene Schuld. Die Meinung, dafs Noach nicht Cham, sondern seinem Sohne Canaan geflucht habe, weil Gott jenen, als er aus der Arche gegangen war, gesegnet habe, ist daher unwahrscheinlich. Es ist uns deshalb das Wahrscheinlichste, dafs Noach unter den Söhnen Chams dem Canaan geflucht habe, weil dieser selbst ein fluchwürdiges Vergehen begangen und jener hauptsächlich das zukünftige traurige Loos von Canaans Nachkommen vor Augen hatte

und vorherverkündigte. Wenn Noachs Fluch sich nicht insbesondere auf Canaans Nachkommen bezöge und an den Canaanitern seine Erfüllung gehabt hätte, würde er auch den Cham genannt haben. Dafs mit vollem Rechte der Ausspruch Noachs, der dem Canaan ein trauriges Loos vorherverkündigt, auch auf Cham und seine übrigen Nachkommen bezogen werden könne, geht daraus hervor, dafs Götzendienst und Laster unter ihnen schnelle Fortschritte machten und deren Loos seit Jahrtausenden ein trauriges und unglückliches war. Denn wer weifs nicht, dafs das Loos der Bewohner Afrikas, die gröfstentheils von Cham abstammen (10), noch selbst in unseren Zeiten ein trauriges ist, und dieselben in geistiger Finsternifs und Verkommenheit leben und zahlreiche Sclaven geliefert haben und noch liefern? Wir können daher Delitzsch (die Genesis ausgelegt, Leipzig 1853) nicht beistimmen, wenn er S. 273 sagt, »dafs der Fluch Noachs nicht den Cham in allen seinen Nachkommen, sondern nur in Canaan, dem jüngsten derselben, treffe, und die übrigen weder Segen noch Fluch empfangen.« Mehreres hierüber unten. Dafs Noachs Fluch sich nicht blofs auf Canaan, sondern auch auf die Nachkommen der übrigen Söhne Chams beziehe, nehmen auch mehrere Ausleger, wie Dereser, Hezel und andere an. Dereser bemerkt zu V. 25: »Gott wird Cham in seinen Nachkommen strafen; sie werden den Nachkommen seiner Brüder, als Sclaven, dienen müssen. . . . . Es mufste dem Cham äufserst unangenehm sein, zu hören, dafs *seine* und seines Sohnes Canaan Nachkommen von den Nachkommen Sems und Japhets unterjocht werden sollten, und so wurde er für seine schlechte That empfindlich gestraft; wie den Aeltern überhaupt das Unglück ihrer Nachkommen die härteste Strafe ist.« Hezel meint, dafs Noach dem

---

(10) Vgl. Aug. Knobel: Die Völkertafel der Genesis. Ethnographische Untersuchungen. Giefsen 1850. S. 239 ff.

Cham als Sünder geflucht habe und der Grund, warum Moses Noach gleich den Canaan nennen lasse, darin liege, dafs der Fluch Noachs besonders an Canaans Nachkommen in Erfüllung gegangen sei. Moldenhawer bemerkt: »Moses gedenket zwar der Bestrafung Chams und seiner übrigen Nachkommen nicht, aber daraus kann nichts geschlossen werden, weil aus dem Stillschweigen der Schrift nichts Gewisses gefolgert werden kann. Es ist auch merkwürdig, dafs das von den Nachkommen des Ham besetzte Afrika eben das Land ist, aus welchem so viele Sclaven für die Nachkommen des Japhet ausgeführt werden.« Joh. D. Michaelis, der übrigens den Fluch Noachs für übereilt und unrecht hält, und das Prophetische darin verkennt, bemerkt: »Indessen scheint es doch, der Fluch sei, obgleich lange nach Mosis Tode, erfüllet: denn alle canaanitische Völker, selbst die zur Herrschaft der Welt bestimmt scheinenden Carthaginenser, haben sich am Ende dem härtesten Joch unterwerfen müssen: ja beinahe mehr, als Moses erzählet, scheint einzutreffen, und das ganze von Ham bevölkerte Afrika dazu verdammt zu sein, dafs es andern Völkern Sclaven liefere.« Der Hauptgrund, warum Noach nicht Cham, sondern dessen Sohne Canaan geflucht hat, liegt daher nicht darin, dafs er Cham und die andern Nachkommen als nicht dem Fluch unterworfen hat bezeichnen wollen, sondern in dem traurigen Loose, welches die Canaaniter getroffen hat. Wenn aber nichts hindert, den Ausspruch Noachs, welcher dem Canaan Unheilvolles vorherverkündigt, auch auf die übrigen Söhne Chams und deren Nachkommen zu beziehen, so begreift man leicht, dafs jener Fluch auch auf diejenigen Nachkommen Canaans, welche die Israeliten nicht dienstbar machten, namentlich auf die Phönicier, Arkiter, Siniter, Araditer, Samariter und Chamathiter, sowie auf die von den Phöniciern ausgewanderten Colonisten, die Carthager und andere, bezogen werden kann. Diese Völker wurden in späteren Zeiten von den Assyrern, Persern, Griechen und Römern, den Nach-

kommen Japhets, besiegt und unterworfen. Uebrigens kann der Ausspruch Noachs keineswegs als unerfüllt bezeichnet werden, wenn er auch nur auf einen von den Hebräern besiegten Theil bezogen wird. Woher Joh. Clericus zu 1 Mos. 9, 25 bemerkt : »Alii vero, qui Chananaeos interpretantur, et Hhamum, et eius filium Chanahanem poenas luisse volunt, non in se, sed in posteris; quos aut internecione deleverunt, aut in servitutem redegerunt Israelitae. Attamen ex duodecim Chananaeorum populis, quorum mentio fit cap. X. sex huic supplicio obnoxii non fuerunt Sidonii, Arkaei, Sinaei, Aradii, Samaraei et Chamathaei. Sed satis est hasce diras ad Chananaeorum partem pertinuisse, ut maledictus Chanahan dici queat. Videntur omnino haec in gratiam Israelitarum observata, ut intelligerent nihil mirum esse, si in Chananaeorum immitterentur facultates, cum iam a temporibus Noachi diris essent devoti.«

Einen sonderbaren Grund für die Verfluchung Canaans giebt Rab. Salomon Jarchi an. Er meint nämlich, dafs Noach dem Cham geflucht habe, weil Cham seinen Vater entmannet habe. Denn er bemerkt zu den Worten : אָרוּר כְּנָעַן : »Du Cham bist die Ursache gewesen, warum ich (Noach) keinen vierten Sohn gezeugt habe, der mir dient; deswegen sei selbst der vierte Sohn (denn Cham hatte nach 10, 6 die Söhne Chus, Mizraim, Phut und Canaan) verflucht, damit er den Nachkommen der älteren Söhne (Sem und Japhet) diene, welchen er das Geschäft, mir zu dienen, aufgelegt hat. Was hat aber den Cham zur Entmannung des Noachs angetrieben? Jener sagte seinen Brüdern : der erste Mensch (Adam) hat zwei Söhne gehabt, wovon der eine wegen des Besitzes der Erde den anderen getödtet hat; unser Vater hatte aber drei Söhne, und verlangt jetzt auch einen vierten.« Dafs mehrere Rabbinen derselben Ansicht gewesen sind, bemerkt Jarchi zu den Worten V. 22 וַיַּרְא אֵת עֶרְוַת אָבִיו *Und er sah die Blöfse seines Vaters* : »*Einige* sagen, dafs Cham den Noach entmannt, andere, dafs er ihn geschändet habe.« Die jüdi-

schen Ausleger sind wahrscheinlich zu dieser läppischen und absurden Meinung durch die Worte: *Und Cham sah die Blöfse seines Vaters*, geführt worden. Ueber das Unbegründete dieser Meinung Mehreres zu sagen, halten wir für ganz überflüssig.

In Betreff des von Noach über Canaan ausgesprochenen Fluchs ist noch zu bemerken, dafs mehrere Ausleger, und namentlich die Widersacher der heil. Schrift, wie Bolingbrocke, daran Anstofs genommen und denselben als eine ungerechte und übereilte That bezeichnet haben. So hält J. D. Michaelis, wie schon bemerkt wurde, die Verfluchung des Canaan für ein Unrecht und eine Uebereilung eines im höchsten Grade beleidigten Vaters, welcher über die That seines Sohnes in den gröfsten Eifer gerathen ist; woher der Fluch, wenn auch eingetroffen, doch nicht als eine Weissagung anzusehen sei. Diese Ansicht ist aber falsch. Dafs Noach nicht aus Uebereilung und in der Hitze seines Zornes eine ungerechte That begangen habe, wird schon daraus wahrscheinlich, dafs derselbe Kap. 6, 9 ein *gerechter* und untadelhafter Mann genannt wird, und wegen seiner Frömmigkeit mit seiner Familie bei der grofsen Fluth, worin alle übrigen Menschen und diejenigen Landthiere, welche nicht in die Arche aufgenommen wurden, ihr Leben verloren, verschont wurde. Es ist dieses um so wahrscheinlicher, da Noach den Fluch in einem nüchternen Zustande (9, 24) ausgesprochen hat. Dafs Noachs Ausspruch als ein *prophetischer* und im Geiste und der Kraft Gottes gesprochener anzusehen sei, dafür spricht die Erfüllung, die nicht blofs in Betreff Canaans, sondern auch Sems und Japhets erst nach Jahrhunderten in vollem Sinne geschah. Wäre nicht von einer entfernten Zukunft die Rede, so würde Noach wohl dem Cham geflucht haben. Dafs auch Canaan strafbar war und sich seine Nachkommen grofser Vergehen schuldig gemacht haben, haben wir bereits oben gezeigt. Da der heil. Schriftsteller von allen Reden Noachs nur den Fluch und den über Sem und

Japhet ausgesprochenen Segen mittheilt, so muſs der Fluch äuſserst wichtig sein und darf nicht als ein übereilter angesehen werden. Für einen prophetischen Ausspruch, worin Noach den Nachkommen seiner drei Söhne ihr Loos verkündigt, halten auch alle heil. Väter und mit wenigen Ausnahmen die späteren Ausleger denselben. Wenn man übersetzt : »Verflucht *sei* Canaan« so sind offenbar die Worte so zu fassen, daſs Noach vorhersah, was den Nachkommen Canaans von Seite Gottes bevorstand. Aehnliche Ausdrücke kommen öfters in den Psalmen vor, worin David seinen Feinden wegen ihrer Bosheit und Ungerechtigkeit Strafe ankündigt. Uebrigens kann man auch übersetzen : »Verflucht *ist*, *wird* Canaan.« Daſs der über Canaan ohne Bedingung ausgesprochene Fluch kein Verdammungsurtheil ist, welches die Nachkommen desselben vom Heile ausschlieſst, bedarf kaum der Bemerkung, und erhellet auch aus der oft wiederholten Verheiſsung einer dereinstigen Bekehrung und eines zukünftigen Heiles aller Völker der Erde. Uebrigens kann selbst die Knechtschaft ein Mittel zum Heile werden.

---

§. 5.

Commentar über 1 Mos. 9, 26.

Nachdem Noach V. 25 einen Fluch über Canaan ausgesprochen und ihm oder vielmehr seinen Nachkommen eine harte Knechtschaft angekündigt hat, spricht er im 26. Verse, welcher mit וַיֹּאמֶר eingeleitet wird, mit den Worten : בָּרוּךְ יְהוָה אֱלֹהֵי שֵׁם וִיהִי כְנַעַן עֶבֶד לָמוֹ *Gesegnet* (*sei*) *Jehova der Gott Sems und Canaan sei sein Knecht*, einen Segen über Sem und seine Nachkommen aus und verheiſst ihm die Knechtschaft der Canaaniter.

Bevor wir den Sinn dieses Verses angeben, müssen wir Einiges über בָּרוּךְ, אֱלֹהִים, יְהוָֹה und לָמוֹ sagen. Was zuerst das Particip. Passiv בָּרוּךְ in Kal betrifft, so ist es nicht zweifelhaft, dafs dasselbe, wenn es mit dem Gottesnamen יְהוָֹה oder אֱלֹהִים verbunden ist, vom Lobe und Preise Gottes gebraucht wird. Vornehmlich ist בָּרוּךְ in Gebrauch, wenn Gott wegen seiner den Menschen ertheilten Wohlthaten und Güter gelobt und gepriesen wird. 1 Mos. 24, 27 ruft Elieser, der Knecht Abrahams, als er unter göttlichem Schutze die Reise vollendet hatte, aus: »Gepriesen (בָּרוּךְ) sei Jehova, der Gott meines Herrn Abraham, der seine Güte und Treue meinem Herrn nicht entziehet.« 2 Mos. 18, 10 ruft Jethro, als Moses ihm von den grofsen und zahlreichen Wohlthaten, welche Jehova dem Volke Israel erwiesen hatte, erzählt, mit frohem Gemüthe aus: »Gepriesen sei Jehova (בָּרוּךְ יְהוָֹה), der euch von den Aegyptern und Pharao befreit hat. Jetzt bin ich überzeugt, dafs Jehova gröfser ist, als alle Götter. Denn durch eben das, wodurch sie sich stolz über sie erhoben, hat er sich grofs erwiesen.« 1 Sam. 25, 32 antwortet David der *Abigail*, die für Nabal, ihren Mann, bat: »Gepriesen sei Jehova, der Gott Israels, der dich heute mir entgegengeschickt hat.« Vgl. Ruth 4, 14; 2 Sam. 18, 28; 1 Kön. 1, 48; 5, 21; 8, 15. 56; 10, 9; 1 Chr. 16, 36; 29, 10; 2 Chr. 2, 11; 6, 4; 9, 8; Esr. 7, 27; Ps. 28, 6; 31, 22; 41, 14; 66, 20; 68, 36; 72, 18; 89, 53; 106, 48; 119, 12; 124, 6; 135, 21; 144, 1; Zach. 11, 5 u. s. w.

Der heilige Gottesname יְהוָֹה wird hauptsächlich dann gebraucht, wenn Gott als derjenige bezeichnet wird, der sich dem Volke Israel bekannt gemacht und ihm heilige Gesetze und Vorschriften gegeben hat und unter ihm als segnender und schützender Gott wohnt. Vgl. unsere Abhandlung in dem III. Bande der Beiträge zur Erklärung des A. T., Münster 1855, S. 69 ff., wo wir ausführlich über den Gebrauch dieses Gottesnamens bei den Schriftstellern des A. T. gehandelt haben. Es hat daher Noach absichtlich hier den Namen יְהוָֹה gebraucht. Wer dieses nicht

:ugiebt, der begreift nicht, warum Noach im folgenden Verse, wo von Japhet die Rede ist, den allgemeinen Got-·esnamen אֱלֹהִים gebraucht. Da Jehova der Gott Sems ge-..annt wird, so ist offenbar, dafs der Ausspruch Noachs, la damals das Verhältnifs beider zu Gott dasselbe war, .uf die Zukunft, worin אֱלֹהִים den Nachkommen Sems יְהֹוָה wurde, den Nachkommen Japhets aber, da sie Jehova nicht erehrten, derselbe blieb, bezogen werden mufs. Noach ezeichnet durch seine über Sem ausgesprochene Weissagung ie Semiten als solche, welchen sich Gott offenbaren werde ·nd welche die Erhalter der richtigen Gotteserkenntnifs ·in würden. Es ist daher unzweifelhaft, dafs Jehova hier Gott der Semiten genannt wird, weil er sich wirklich den-·elben offenbarte und von ihnen als der eine wahre Gott :kannt und verehrt wurde. »Nec temere«, schreibt Bochart m *Phaleg* lib. III, c. 1, »esse Judaei putant quod in illa enedictione) Noe deum invocat solo nomine אֱלֹהִים, id ·st, *dei*, inter gentes recepto, non Tetragrammato יְהֹוָה, :uod iunxerat nomini אֱלֹהִים in Semi benedictione. Sic .ilicet innui putant deum *Jehovam* nonnisi solis Semi : steris, id est, Judaeis, revelandum.«

Ueber die Bezeichnung des לָמוֹ sind die Gelehrten ·rschiedener Meinung, indem einige ältere und neuere usleger dasselbe in der Bedeutung *ihm*, *ei* für לוֹ, wie ·r alexandrinische Uebersetzer, Jonathan ben Uziel, r heil. Hieronymus und Saadia (لَهُ), andere in der ·deutung לָהֶם *ihnen*, *iis*, wie der Syrer (ܠܗܘܢ), Onkelos ל), der persische Uebersetzer (ایشان) nehmen. Es frägt ·h daher, ob לָמוֹ stets als Plural oder auch bisweilen · Singular für לוֹ und in welcher Bedeutung an unserer ··lle zu fassen ist. Mehrere neuere Ausleger und Lexi-·graphen, wie Rosenmüller im neuen theologischen ·urnal, Th. 2, S. 308, in den Scholien zu unserer Stelle ·l über Ps. 11, 7, Umbreit, das Buch Hiob S. 173, ·ben-Esra, Abarbanel, Stier im Lehrgeb. der hebr.

Sprache, Leipzig 1833, §. 33, S. 164, Gesenius im Lehrgebäude der hebr. Sprache, im Lexicon unter מוֹ und in Commentar über Jesaia, Th. 2, S. 183; Schumann genes. hebraice et graece, u. a., sind der Ansicht, dafs לָמוֹ stets *ihnen* bedeute oder doch eine collective Bedeutung habe. Schumann sagt a. a. O.: »לָמוֹ differt a לוֹ, quod ad nomen collectivum refertur; Sehemo enim una cum posteris fausta precatur Noach.« Dagegen behauptet Castelli im Lex. heptagl. unter dem Worte מוֹ, Kimchi in seiner hebr. Grammatik, Camp. Vitringa im Commentar über Jes. 53, 8, Joh. Clericus, Joh. Heinr. Dan. Moldenhawer, Ewald in der gröfseren hebr. Grammatik S. 365, und in der kleineren §. 421, Jahn im Append. hermeneut. fascic. II, p. 24, dafs das poetische Suffix מוֹ die Bedeutung des Plurals und des Singulars habe. Clericus sagt: »Hebr. לָמוֹ, quamquam pluralis numeri ut plurimum est, videtur hic esse ἀντὶ τοῦ לוֹ, quoniam nihil est quo referatur praeter Semum. Sic sumitur Ps. 11, 7; 28, 8 et alibi«, und Moldenhawer: »למו ist zwar oft, jedoch nicht immer Plural, sondern bisweilen auch Singular, wie Ps. 11, 7; 44, 15. 17. So haben sich die LXX, die Vulgata und Jonathan לָמוֹ verstanden.«

Bei dieser Verschiedenheit der Ansicht wird es nöthig sein, den Sprachgebrauch hierüber zu erforschen. Was zuerst den Plural betrifft, so unterliegt es nicht dem mindesten Zweifel, dafs לָמוֹ sich oft auf eine Mehrheit oder doch auf ein Collectivum bezieht und s. v. a. לָהֶם bezeichnet. So sicher aber auch dieses ist, so läfst sich doch nicht läugnen, dafs לָמוֹ bisweilen für לוֹ *ihm* steht und sich auf einen Singular bezieht. Bevor wir aber die betreffenden Stellen vorlegen, müssen wir Einiges über מוֹ vorausschicken. Dafs לָמוֹ aus dem Wörtchen מוֹ und Präfix oder Präposition ל zusammengesetzt ist, unterliegt keinem Zweifel und ist auch jedem bekannt, der nur einige Kenntnifs der hebr. Sprache sich erworben hat. מוֹ wird aber nicht blofs mit ל, sondern auch mit den Präpositionen כ

בּ· לְ und עַל verbunden und nicht selten dem Zeitworte und dem Nomen als Suffix angehängt. In Verbindung mit בּ· כְּ und לְ bildet es die selbstständigen Wörter בְּמוֹ, כְּמוֹ, לְמוֹ, ohne dafs es die Bedeutung dieser Präpositionen verändert. Diese verlängerten Formen sind aber ausschliefslich poetisch, ausgenommen, dafs כָּמוֹ vor Suffixen die gewöhnliche Form ist. Dafs die Bedeutung der Präpositionen בְּ, כְּ und לְ nicht durch das angehängte מוֹ modificirt werde, beweisen Job 19, 16 בְּמוֹ־פִי *in meinem Munde*, Ps. 11, 2 בְּמוֹ־אֹפֶל *im Dunklen*, Job 12, 3 כְּמוֹ־אֵלֶּה *wie solches, wie so;* daselbst כְּמוֹכֶם *wie euch;* 19, 20 כְּמוֹ־אֵל *wie Gott;* לְמוֹ für לְ viermal im Buche Job 27, 14; 29, 21; 38, 40; 40, 4. Die Grundbedeutung des Wörtchens מוֹ ist *was, welches* und entspricht dem hebr. מָה und dem arabischen مَا *was*, welches bisweilen expletive und pleonastice den Präpositionen, Conjunctionen und Adverbien angehängt wird, wie in بِمَا für بِ *in*, عَمَّا für عَنْ مَا *von, aus* (s. Silv. de Sacy : Gramm. Arabe T. I, §. 824. 26. 29, II, §. 82) فِيمَا für فِي *in*, فِيمَا رَحْمَةٍ *misericordia quadam*, لَمَّا für لَ *sicher*, certe, كَيْفَمَا, فَيْنَمَا *quomodocunque*, كَمَا für كَ *wie*. Das mit der Präposition לְ verbundene מוֹ bedeutet daher eigentlich *wem, welchem, cui*, oder auf den Plural bezogen *welchen, quibus*, dann *ihm, ihnen*. בְּמוֹ bezeichnet daher eigentlich *worin* und *darin*, wie in der deutschen Sprache oft das Demonstrativum für das Relativ gebraucht wird, und כְּמוֹ *gleich welchem, gleich dem*, כְּמוֹ־אֵל *gleich dem, was Gott* ist, d. i. gleich wie Gott, *sicut deus*. Ähnliche pleonastische Sylben haben auch die Aramäer, wie כְּמָא, כְּמָה, ܥܕܡܐ *bis*, für ܥܕ *bis* und ܡܐ *was*, ܐܝܟܡܐ für ܐܝܟ *sowie, wie, gleichwie* für ܐܝܟ beweisen. Dafs מוֹ eigentlich einerlei mit מָה ist, nehmen auch Gesenius, Redslob und andere an. Wir müssen daher der Meinung

Jahn's (Append. hermeneut. P. II, p. 24) und Kimchi's (Michlol, fol. 266), nach welcher das poetische Suffix מוֹ aus dem Singularsuffixe וֹ, oder, wie Stier a. a. O. meint, aus dem paragogischen tonlosen ו und dem Pluralsuffixe ם zusammengesetzt sein soll und deswegen für den Plural und Singular gebraucht werde, unsere Zustimmung versagen. Der Meinung, dafs לָמוֹ eigentlich eine Mehrheit bezeichne, können wir daher nicht beistimmen. Kann לָמוֹ die Bedeutung eines Plurals und eines Singulars haben, so kann auch an unserer Stelle לָמוֹ, welches sich auf Sem bezieht, als Singular für לוֹ gefafst werden. Denn darin, dafs Noachs Ausspruch sich hauptsächlich auf Sems Nachkommen bezieht, liegt kein genügender Grund, למו für einen Plural zu halten. Dafs לָמוֹ auch auf eine einzelne Person sich beziehen kann, beweisen mehrere Stellen. Job 20, 23 sagt Zophar der Naamathite in der Beschreibung des Untergangs des Gottlosen: »Um zu füllen seinen Bauch (בִּטְנוֹ) ergiefst er (Gott) in ihn seine Zornglut und läfst regnen über ihn (וְיַמְטֵר עָלֵימוֹ) herab seine Speise (בִּלְחוּמוֹ) d. i. die Strafe. Dafs hier עָלֵימוֹ, welches sich auf V. 22 bezieht, *über ihn* und nicht *über sie* übersetzt werden müsse, ergiebt sich aus dem ganzen Capitel, weil in allen Versen, worin der Gottlose durch das Suffix bezeichnet wird, stets der Singular gebraucht wird. Vgl. V. 4. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 16. 18. 19. 20. 21. 22. 25. 26. Dafs der Verfasser den Gottlosen V. 23 plötzlich durch ein Suffix des Plurals und in den zunächst folgenden Versen durch ein Suffix des Singulars bezeichne, ist durchaus unwahrscheinlich. Richtig haben daher der alexandrinische Uebersetzer, der Chaldäer, der Syrer, der Araber und der heil. Hieronymus עָלֵימוֹ durch den Singular *ἐπ' αὐτὸν* עֲלוֹי, ܥܠܘܗܝ, عَلَيْهِ, *super illum* wiedergegeben. Als Singular ist auch עָלֵימוֹ Job 22, 2 zu fassen, wie der Singular des Verbums יִסְכֹּן und das Nomen מַשְׂכִּיל beweisen. Job 27, 23 wird עָלֵימוֹ (der chaldäische Paraphrast עלוי

der heil. Hieronymus *super eum,* hingegen der alexandrinische Uebersetzer ἐπ᾽ αὐτούς, der Syrer ܥܠܝܗܘܢ und der Araber عليهم *super eos)* von einem gottlosen Reichen, V. 22 aber עָלָיו *super eum* von demselben gebraucht. Vgl. Job 30, 13. — Ps. 11, 7 heifst es : *Wer aber redlich ist, erschaut sein* (Jehovas) *Angesicht* פָּנֵימוֹ; der alexandrinische Uebersetzer τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, der Syrer ܐܦܘܗܝ *sein Angesicht,* ebenso der chald. Paraphrast אַפּוֹי, Maurer und andere *facies eius,* dagegen der heil. Hieronymus : *facies eorum.* Das לָמוֹ 5 Mos. 33, 2 erklärt Habakuk 3, 2 durch לוֹ. — Jes. 44, 15, wo von einem Götzenbilde, פֶּסֶל, die Rede ist und die Worte folgen : וַיִּסְגָּד־לָמוֹ *und bete es an,* fordert der Zusammenhang den Singular, welcher auch V. 17 (לוֹ) gebraucht wird. Bei Jes. 53, 8 sind die Ausleger darüber uneinig, ob לָמוֹ auf עַם (*Volk* als Collectivum) oder auf עֶבֶד (*Knecht* d. i. der Messias) zu beziehen sei. Mehrere Ausleger, die לָמוֹ für לָהֶם nehmen und auf עֶבֶד beziehen, haben darin einen Grund gefunden, dafs עֶבֶד als Collectivum zu fassen und daher nicht vom Messias im 53. Capitel die Rede sein könne. Allein dieser Grund ist unhaltbar. Denn wenn auch לָמוֹ sich auf עֶבֶד bezöge, so folgt noch keineswegs, dafs dieses als Collectivum zu fassen sei, da bereits gezeigt worden, dafs לָמוֹ sich bisweilen auf einen Singular bezieht. Als solchen nehmen auch Hitzig, Knobel u. a. לָמוֹ. Uebrigens kann passend לָמוֹ auf עַם bezogen und übersetzt werden : »Hinweggerissen wurde er (der leidende Knecht Gottes) aus dem Lande der Lebendigen um der Sünde meines Volkes willen, welches treffen sollte die Strafe« eigentlich ein Schlag, Strafe für es, das Volk (מִפֶּשַׁע עַמִּי נֶגַע לָמוֹ). Vgl. unsere Exegesis critica in Jesaiae cap. LII, 13 — LIII, 12. Monasterii Westphalorum MDCCCXXXVI, p. 163 sqq. : »Hitzig bemerkt in seiner Auslegung des Jesaia zu 53, 8, S. 573 : לָמוֹ steht hier für לוֹ wie Cap. 44, 15; 1 Mos. 9, 26. 27. Vgl. Hiob 22, 2; Ps. 11, 7.« Dafs Jes. 53, 8 wie 30, 5 לָמוֹ für לוֹ stehe, nimmt auch

Knobel: »der Prophet Jesaia. Erklärt« zu diesen Stellen an. Dafs auch die Aethiopier bisweilen לָמוֹ für ein Suffix des Singulars gebrauchen, zeigen Luc. 2, 4; Joh. 19, 27; Apostelg. 1, 10. S. Lud. de Dieu: oratio de convitiis in Judaeos — ad calcem Observatt. miscell. Leovard. 1711, p. 56. Ewald schreibt a. a. O. S. 365 über מוֹ: »Obgleich מוֹ eigentlich Plural (?) ist, so verliert es doch allmählich seine Etymologie und Bedeutung und wird, obwohl selten, auch für das Mascul. Singul. gebraucht. Man kann diesen Mifsbrauch (?) nicht läugnen; höchst wahrscheinlich ist es Singul. Hiob 20, 23; 27, 23, wo der ganze Zusammenhang von 10 oder 20 Versen, in denen stets der Singular ist, dafür spricht. Gewifs aber Jes. 53, 8, wo überall sich nur ein Singular zeigt; 44, 15, wo der Plural zum Sinne nicht pafst und der Dichter selbst לָמוֹ in derselben Verbindung V. 17 durch לוֹ erklärt; Ps. 11, 7, wo *sein* Angesicht nur auf Gott gehen kann. Habak. 3, 4 erklärt [illegible] Deuteron. durch לוֹ.« Nach dem Gesagten unterliegt es also nicht dem mindesten Zweifel, dafs מוֹ auch bisweilen für ו gebraucht werde, wie mehrere alte Uebersetzer es ausdrücken. Wann מוֹ als Plural oder Singular zu fassen ist, das mufs aus der betreffenden Stelle stets entnommen werden.

Nachdem wir im Vorhergehenden das Nöthige über die Bedeutung einiger Wörter gesagt haben, wollen wir den Sinn dieses Verses genauer angeben. — Was zuerst die Worte: »*Gesegnet* oder *gepriesen sei Jehova, der Gott Sems*« betrifft, so liegt der Grund, warum Noach Jehova segnet und preist, nicht zunächst in der göttlichen Gnade, durch deren Hülfe Sem ein Werk der kindlichen Liebe vollbracht hat und worin ein Zeichen des göttlichen Segens und Wohlwollens sich kund gab, sondern hauptsächlich in den Wohlthaten und Gütern, welche Jehova den Nachkommen Sems zu Theil werden lassen will. Der von Gott erleuchtete Noach sieht im Geiste vorher, dafs Jehova den Nachkommen seines Sohnes Sem, der nach Hierony-

nus und Chrysostomus den Segen als Hirt und Priester der Menschheit empfängt, grofse Wohlthaten und üter ertheilen, sie führen und beschützen und in der rkenntnifs und Verehrung des einen wahren Gottes eralten werde. Zu diesen Gütern gehörten aufser dem Beitze des gesegneten Canaan aber nicht blofs die richtige otteserkenntnifs und die Verehrung des einen wahren ottes, sondern hauptsächlich die göttliche Offenbarung, welcher sich ein grofser Theil von Sems Nachkommen zu rfreuen hatte, und der Messias, der Beglücker der Menscheit, der von Sem dem Fleische nach abstammt und das ichste Gut Sems ist. Von ihnen (den Israeliten, sagt Paulus Röm. 9, 4. 5) stammt Christus dem Fleische nach, er da ist über Alles, Gott, hochgelobt in Ewigkeit.« Daher heifst es Joh. 4, 22 : »Das Heil kommt von den uden.« Das Glück, was dem Sem und namentlich seinen Nachkommen von Gott zu Theil werden soll, erscheint m Noach so grofs und mannichfaltig, dafs er ohne Erwähnung desselben sogleich in ein Lob Gottes ausbricht (11), her Noachs Ausspruch nicht etwa ein blofser Wunsch, ondern zugleich eine Weissagung ist, welche an den Iseliten, den Nachkommen Sems (12), erfüllt worden ist. יְהוָה אֱלֹהֵי שֵׁ ist somit mit Nachdruck gesagt, der Gott, r sich dem Sem d. i. den Semiten offenbaren und Wohlaten ertheilen wird, der nach 2 Mos. גָדוֹל מִכָּל־הָאֱלֹהִים r *gröfste unter allen Göttern*, ist, der seine Wohnung

---

(11) Heidegger bemerkt a. a. O. VII, S. 631 : »At (Noachus) ui delectatus pietate, maluit deo quam Semo benedicere, quia pietatis m paterno pudori consulentis, authorem esse non tam Semum, quam m ipsum omnis boni authorem noverat.«

(12) Dafs Abraham, der Nachkomme Ebers, daher der Hebräer geant, von Sem abstammt, beweist die Genealogie 1 Mos. 11, 11—26. ch derselben ist die Geschlechtsfolge : Sem, Arphaxad, Sala, Heber, leg, Reu, Serug, Nachor, Thara, Abram (Abraham); dann folgen aak, Jakob (Israel).

unter *dem* Volke hat, welches er vor allen aus Sems Nachkommen auserwählt. Vgl. Ps. 132, 13. 14; Jer. 14, 8. 9; Ezech. 37, 27. Schon die Genesis liefert den Beweis, daſs die göttlichen Segnungen und Verheiſsungen rechtmäſsig nur auf die Söhne Israels übergegangen sind. Die Nachkommen Sems werden hier also als das Volk Jehovas, als Verehrer des einen wahren Gottes, und als ein priesterliches Volk bezeichnet, welches das Licht der Welt geworden ist.

In dem angegebenen Sinne faſst auch Bochart im Phaleg lib. II, c. 1 die Worte, indem er schreibt: »Semi Noa benedicturus, cum eius nuditatem Sem pallio suo texisset, in haec verba prorupit; *Benedictus sit Dominus deus Semi.* Quibus verbis Noa videbitur zelo abreptus a scopo aberrasse. Tum enim de Semo res erat, non de deo. At pro Semo vir sanctus deo Semi benedixit: et quod sibi Sem exspectabat, id Noa transtulit in deum: et cum Cham vel Chanaani nominatim maledixisset, cum ad benedictionem ventum est, Semo non benedixit, sed deo Semi: *Benedictus sit,* inquit, *dominus deus Semi.* Absit tamen, ut putemus hoc illi temere excidisse. Quin latet mysterium in hac personarum enallage. Reo enim in propria persona maledixerat, propter admissum scelus, quia mali fomes et scaturigo est in ipso homine. At Semi pietate delectatus, deo maluit benedicere, quia deum noverat, esse authorem huius boni.« »Interim hic observanda est sancti Patriarchae industria, qui deo sic benedicit ut eadem opera etiam filio benedicat, et quibus verbis gratias agit pro acceptis beneficiis etiam imploret futura, et dei benedictiones familiae Semi annotat. Quippe cum deum appellet deum Semi, hoc tacite insinuat fore ut deus sit illi deus modo peculiari.« Hugo a St. Caro bemerkt zu den Worten: *benedictus Dominus*: »Prophetia est, quia praevidit in filiis Sem nomen, et cultum unius dei permansurum, caeteris ad idololatriam transeuntibus. Benedixit autem deo, cuius gratiae hoc imputandum est.« »Statt Sem und seine Nachkommen,« be-

merkt Tuch z. d. St., »unmittelbar zu segnen, bricht Noach aus in eine Lobpreisung Gottes, das spätere Glück seiner Enkel voraussehend und darum den preisend, von dem es ausgeht.« Vgl. 1 Mos. 14, 20; 2 Mos. 18, 10; 2 Sam. 18, 28; 1 Kön. 10, 9.

Der heil. Chrysostomus schreibt in seiner 29. Homilie in Genes. 9 sehr gut: »Es wird vielleicht Jemand sagen, nicht ist Sem zu segnen. Ja, er (Gott) hat ihn sehr gesegnet. Denn wenn Gott gesegnet und von Menschen gepriesen wird, dann pflegt von ihm jenen, wegen welcher er gesegnet wird, ein reichlicherer Segen gegeben zu werden. Es hat also derjenige, den Gott segnet, ihn zum Schuldner eines gröfseren Segens gemacht, und Sem ist der Urheber einer gröfseren Vergeltung gewesen, als wenn er selbst ihn durch sich gesegnet hätte (*εἰ δι' ἑαυτοῦ εὐλόγησεν*). Denn so wie, wenn unsertwegen gesegnet wird, uns dadurch ein grofses Wohlwollen zu Theil wird, so wird dagegen, wenn unsertwegen andere ihn schmähen, auch unsere Verdammung (*κατάκρισις*) gröfser, wenn wir die Ursache dazu gegeben haben.« Corn. a Lapide bemerkt z. d. St.: »Est hebraica metalepsis: ex consequente enim intelligitur antecedens, puta ex benedictione dei intelligitur ipsa benedictio Sem. Hisce enim verbis Noe, ubi Cham maledicit, ita benedicit non tantum deum, sed etiam Sem et Japhet.« Und Marius z. d. St.: »A Semo incipit benedictionem, tanquam natu maximo; et deum potius collaudat, quam Sem: tum quia ipse erat author virtutum, et pietatis Sem erga patrem: tum quia futurus erat retributor etiam in terris et praemiator: et utraque ex causa ingi benedictione dignus.« — Die Meinung Hofmann's a. a. O. S. 89, dafs Noach in den Worten: »gepriesen sei Jehova, der Gott Sems,« nur seine Freude darüber habe aussprechen wollen, dafs derselbe ihm in dem Sem einen besseren Sohn als Cham gegeben habe, ist ganz unzulässig, weil der Ausspruch Noachs sich hauptsächlich auf das zukünftige glückliche Loos der Nachkommen Sems

bezieht, Jehova Gott Sems genannt wird, und auch Japhet ebenfalls wie jener seine Pietät an den Tag gelegt hatte. Die Behauptung Hofmann's, dafs Noach, wenn er seinem Sohne Sem ein reiches Glück bestimmt gesehen, hätte eine längere Rede folgen lassen müssen, welche den Grund dieser Lobpreisung Gottes ausspreche, ist ohne Gewicht und verkennet die sonstige Kürze älterer prophetischer Aussprüche.

Da es keinem Zweifel unterliegt, dafs Noachs Ausspruch auf Sems und seiner Nachkommen zukünftiges glückliches Loos bezogen werden mufs, so schliefst derselbe auch den von Lipomann und Cajetan angenommenen Sinn ein: »deus adeo benedicet Semo eiusque posteris, ut quisquis eos viderit, dicat, Benedictus sit deus, qui semper ostendit se esse deum et tutorem Semi.« Woher Oleaster meint, dafs die Worte: *Benedictus sit Jehova deus Sem*, auch übersetzt werden können: *Benedictus a Domino deo sit Sem.* Nach Dereser ist der Sinn des 26. Verses: »Ich preise Gott, der sich für Sem, als einen wohlthätigen Schutzgott, beweisen, ihn segnen, und die Canaaniter seinen Nachkommen unterwerfen wird.« In demselben Sinne bemerkt Alex. Geddes in dem von J. Sever. Vater herausgegebenen Commentar über den Pentateuch, Halle 1802, z. d. St.: »Wenn der Schutzgott Schems erhoben, gepriesen wird, so mufs er sich durch sein Bezeugen gegen den Schem verherrlicht haben.« Und Clericus z. d. St.: »Haec ergo est gratulationis formula, quae huc redit: est quod gratias agamus deo, propter ingentia quae in te, o Seme, collaturus est, beneficia. Qui se grates deo debenti coniungit, benevolentiam ei suam, cui beneficium collatum est, ostendit; simulque quanti id beneficium faciat significat quod facit hoc in loco Noachus.«

Der Grund, warum Noach nicht den Sem, sondern Jehova, den Gott Sems, d. i. den Gott, den Sem verehrte, segnet, liegt also darin, dafs derselbe der Urheber des dem Sem und seinen Nachkommen zu ertheilenden Heils ab-

und auf diese Weise selbst der Segen Sems am Deutlichsten bezeichnet wird. Dafs Sems und seiner Nachkommen Heil und Glück in der Offenbarung, der richtigen Gotteserkenntnifs, den heilbringenden göttlichen Gesetzen und anderen grofsen himmlischen und irdischen Gütern gesetzt werden müsse, erhellt daraus, dafs Gott mit dem zu jenen Heilsgütern gehörenden Namen יְהֹוָה und Gott Sems, und nicht mit dem auf die Welt sich beziehenden allgemeinen Gottesnamen אֱלֹהִים benannt wird. Es kann daher dieser Gottesname auf zweifache Weise verstanden werden. Denn eines Theils zeigt dieser Name an, dafs Jehova sich Sems Nachkommen auf eine besondere Weise offenbaren, deren Lehrer, Führer und Beschützer sein und ihnen die heilsamen Güter des Himmels und der Erde ertheilen werde, und andern Theils, dafs Sems Nachkommen den einen wahren Gott erkennen und verehren und dessen Kenntnisse in Zukunft erhalten werden. Clericus meint aber, dafs es glaublicher sei, dafs Gott nur als einer, den die Nachkommen Sems verehren sollen, bezeichnet werde, wie: durch Gott Davids und Salomos (2 Sam. 18, 28; 1 Kön. 10, 9; 2 Chr. 9, 8) die von ihnen verehrte Gottheit. Allein in dem Ausspruche Noachs liegt mehr. Jehova erscheint dem Noach nicht blofs als einer, den die Semiten verehren werden, sondern auch als Schutzgott, Wohlthäter und Offenbarer seines Willens. — Ob aber *alle* Nachkommen Sems sich dieses grofsen Glückes erfreuen sollen, darüber kann aus dem Ausspruche nichts mit Sicherheit entnommen werden. Die Geschichte lehrt aber, dafs mehrere von Sem abstammende Völker, wie die Syrer, Assyrer, Lydier, Armenier, Perser, Elymäer, einige arabische Volksstämme, und mehrere andere sich jener Heilsgüter vor Christi Geburt nicht zu erfreuen hatten, und selbst in unseren Zeiten sich derselben noch nicht erfreuen; dieses aber beweist nicht, dafs sie von dem göttlichen Segen auszuschliefsen sind. Die dem Sem ertheilte Verheifsung kann mit vollem Rechte auf die Zeiten nach Christus und auf unsere und

die folgenden Zeiten bezogen werden. Es geschieht dieses mit um so gröſserem Rechte, da der Messias dem Fleische nach ein Nachkomme Sems ist.

Calmet bemerkt zu unserer Stelle: »Inter has benedictiones solam hanc exprimit vir sanctus, futurum nempe, ut Chanaan Semo fratri suo serviret, quod nonnisi diu post sub Israelitis implendum erat. Maximum tamen Semi decus in eo spectabatur, quod in eius familia per Abrahamum et eius posteros peculiarem sibi cultum et religionem constituisset deus; nec aliunde Messiam in mundum proventurum decrevisset. Quod prae oculis habentes nonnulli textum reddunt. Benedictus sit dominus, deus Sem, i. e. Messias, e genere Sem nasciturus.«

Sehr gut schreibt Bochart im *Phaleg* lib. II, c. 1 über die dem Sem und seinen Nachkommen ertheilte Verheiſsung, indem er daselbst die Erfüllung derselben aus der Geschichte nachweist: »Quippe eum deum appellat deum Semi, hoc tacite insinuat fore ut deus sit illi deus modo peculiari. Quod ipsum privilegium deinceps Abrahae est collatum ex Semi stirpe oriundo. Illum enim ex patria cum eduxisset deus, et ex media cognatione, et toto vitae tempore in peregrino solo exularet inter barbaros, hac promissione tanquam amplissima mercede servi sui fidem et obsequium remuneratus est (Gen. 17, 5): *Ero deus tuus, et tui seminis post te.* Atque eadem promissio postmodum repetita est Isaaco et Jacobo, imo et Judaeis (besser Israelitis) omnibus, cum ex Aegypto exierunt. Adeoque ab his ipsis verbis incoepit deus legis suae promulgationem (Exod. 20, 3): *Ego sum dominus deus tuus.* Utut enim deus sit deus omnium populorum, quia creavit omnes, tamen haec est Ecclesiae specialis praerogativa, quod deus est illius deus. Quia multo aliter est Ecclesiae deus quam reliquarum gentium. Nam si omnium hominum est deus iure creationis, Ecclesiae deus est iure redemtionis, et quia proprio sanguine illam sibi acquisivit, ut sit gens sancta λαὸς εἰς περιποίησιν (1 Petr. 2, 9), id est, pe-

pulus quem sibi ut proprium vindicat; haec nempe sunt correlata, ut si deus sit deus noster, nos simus illius populus. Unde Osea (2, 23) dialogus inter deum et ecclesiam: *dicam populo* olim *non raro, populus meus es tu, et ipse dicet, deus meus et tu.*«

»Itaque cum pollicetur deus se fore deum alicuius, sub hac promissione continentur omnia bona, sive praesentis sive futuri aevi. Sic quia deus est deus noster, ideo nobis suppeditat quae ad hanc vitam necessaria sunt. Atque id ibi volunt Jacobi verba, Gen. 28, 20. 21: *Si fuerit deus mecum, et servaverit me in via qua ego profecturus sum, et dederit mihi panem ad comedendum et vestimentum ad induendum, reversusque fuero prospere ad domum patris mei; erit mihi dominus in deum,* id est, eum solum vitae, fortunae et salutis meae authorem esse agnoscam, atque ut talem toto animo colam et celebrabo. Rursus quia noster est deus, nos ad se vocat, et se revelat nobis (Jerem. 31, 33): *Indam*, inquit, *legem meam menti eorum, et cordi eorum illam inscribam, quia ero eis in deum, et ipsi mihi erunt in populum.* Et spiritum regenerationis eadem de causa largitur, ut testantur haec verba Psaltis, Ps. 143, 10: *Doce me facere voluntatem tuam, quia deus meus es tu. Spiritus tuus bonus me deducat in terram planam.* Atque illa ipsa promissione nititur spes resurrectionis in gloriam: inde est quod concludit Christus, fore ut olim resurgant Abraham, Isaac et Jacob, quia deus promisit se futurum illorum deum; deus autem *non est deus mortuorum, sed viventium* (Matth. 22, 32). Denique haec scaturigo est unde fluit omnis omnino gaudii plenitudo: quod clamat vox magna e coelo dicens (Apocal. 21, 3. 4): *Ipsi populus eius erunt, et ipse deus cum eis erit eorum deus; et absterget deus omnem lachrymam ab oculis eorum, et mors non erit amplius, neque luctus, neque clamor, neque labor, etc.* Quae omnia regius Psaltes ita paucis complectitur (Ps. 33, 12): *Beata gens cuius dominus est deus.*

»Proinde cum dominus hic appellatur deus Semi, idem est ac si Noa spem fecerit Semo et suis, fore ut coeli et

terrae bona deus illis impertiatur, et ex iis nascatur populus per quem vere et ex animo colatur, quemque adeo gratiae suae et gloriae reddat compotem. Non quod omnibus Semi posteris deus haec esset largiturus: a Semo enim orti sunt Syri, Assyrii, Lydi, Armeni, Persae, Elymaei, et innumeri alii dei cognitionis prorsus expertes: tamen haec Semi fuit praerogativa, quod ex illo descendit Abraham, et totus Israel, quem populum elegerat deus cui se revelaret, et ubi nomen suum et sanctuarium stabiliret, dum reliquus orbis tenebris plusquam Cimmeriis erat immersus. Unde est quod Moses enarraturus Semi generationes, ita ordiatur Gen. 10, 21: *Hi de Semo nati sunt patre omnium filiorum Heber*, id est, omnibus Hebraeorum, insigni hoc elogio illum evehens supra fratres. Neque id temere praetereundum, quod Semum Moses non aliunde commendat. Alias Semum observasset in vita, quam post illum nemo aequavit, hoc est, annorum sexcentorum, vidisse utrumque mundum; Et Noae ex triente haeredem, quamvis Japheto natu minorem, tamen fuisse praelatum: Et totius orbis delicias, hoc est, Asiam illi obtigisse, terram auro et gemmis et margaritis divitem, et aromatibus omnis generis; et Regum seriem enumerasset ex illius lumbis ortorum, et gentes vel potentia vel scientiis celebres, Syros, Assyrios, Chaldaeos, Persas, Lydos etc., quae illum pro parente colunt. Sed Mosi satis fuit in Genealogiae lemmate hoc observasse, Semum esse patrem Hebraeorum, quamvis Hebraei tum temporis in Aegypto servirent durissimam servitutem, et populorum omnium essent despectissimi. Itaque videri possit hoc cedere potius in Semi probrum, quod pater fuit tam vilis et abiectae gentis, quaque habebatur ὡς περίψημα καὶ περικαθάρματα τοῦ κόσμου. Verum enim vero Hebraei utut viles ea aetate, tamen generis humani pars erant longe nobilissima, quia illorum erat *adoptio, et gloria, et legis constitutio, et cultus, et promissiones* (Rom. 9, 4). Proinde merito Apostolus (Rom. 3, 1): τί τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου, πολὺ κατὰ πάντα τρόπον, *quaenam est praestantia Judaei?*

magna per omnem modum. Nam licet homines aliter iu-dicent, Ecclesia nihil est melius. Ecclesia est arca Noae, quae a diluvio sola servatur, terra Gossen quae sola fruitur beneficio lucis, Gedeonis vellus in agro arido solum uvidum et rore coeli madefactum, domus Rahab quae ex ruinis Jerichuntis sola evadit.

»Altera Semi praerogativa haec fuit, quod ex ipso oriturus erat Christus secundum carnem (Rom. 9, 5), qui est super omnia deus benedictus in secula. (Eph. 1, 3) : *In quo pater benedixit nobis omni benedictione spirituali in coelis.* Ita ut de Semo tam vere quam de Abrahamo dici quae-at fore ut in ipsius semine benedicentur omnes gentes; nempe quotquot beneficium a deo sibi oblatum vera fide unt amplexurae. Merito igitur Sem dictus, id est, *celeber* aut *magni nominis* (13), qui his privilegiis emicuit supra fratres, et ἐδοξάσθη ὑπὲρ πᾶν ἐν τῇ κτίσει Ἀδὰμ, *gloriam adeptus est supra omnia in creatione Adam*, id est, hominum, vel inter homines creatos, ut habetur in libro Sirach cap. 49 versu ultimo.«

Dafs die dem Sem gegebene Verheifsung sich auch auf den von demselben dem Fleische nach abstammenden Messias beziehe, nimmt auch Moldenhawer an, welcher

---

(13) Da Eigennamen nicht selten prophetische Bedeutung haben und zukünftige Loos von Personen und deren Nachkommen bezeichnen, steht nichts der Annahme entgegen, dafs Noach bei der Ertheilung Namens *Sem* göttlich geleitet worden sei und dafs derselbe sich sein und seiner Nachkommen zukünftiges Loos beziehe. Dafs das rt שֵׁם *Name*, ὄνομα auch einen berühmten Namen, *Ruf* und *Ruhm* ichne, beweisen mehrere Stellen, wie 5 Mos. 26, 19; Zeph. 3, 19 u. a., er dem Eigennamen שֵׁם die Bedeutung : *Ruhm*, *berühmt* ertheilt en kann. Diese Meinung wird auch dadurch bestätigt, dafs der nname יֶפֶת *Sichweitverbreitender* (in Bezug auf seine zahlreiche Nach-menschaft) das Loos seiner Nachkommen anzeigt. Auf dieselbe e kann auch der Name כְּנַעַן *niedrig, gebeugt* (Fürstius in concord. l. *Niederung, Senkung*) vom Zeitwort כָּנַע *niedrig, gebeugt sein* auf das ünftige traurige Loos der Canaaniter bezogen werden.

schreibt: »In dem 26. Verse hat Noach vorherverkündigt 1) dafs Gott mit den Nachkommen des Sem einen besonderen Gnadenbund aufrichten und ihm vorzüglich wohlwollen würde, und dafs auch aus ihm der Messias entspringen würde. Denn auf das erstere beziehen sich die Worte: *der Gott des Sem,* 1 Mos. 17, 7; vgl. 2 Mos. 3, 6; Matth. 22, 31, 32; Hebr. 11, 16; Ps. 18, 2; Jos. 20, 18 und auch die Worte: *gelobt sei der Herr, der Gott des Sem,* 1 Mos. 14, 19. 20; 2 Mos. 18, 10; 2 Sam. 8, 28; 1 Kön. 10, 9; 2 Chron. 9, 8, und da der Messias aus der Familie kommen soll, mit welcher Gott einen Gnadenbund aufgerichtet hat, und Gott auch, wenn er dem Abraham, Isaac und Jacob verheifsen, dafs er ihr Gott sein und ihren Nachkommen das Land Canaan geben wolle, fast immer die Verheifsung von dem Messias angehängt hat, so ist leicht zu errathen, dafs auch hierauf bei diesen Worten gesehen werde. Aufserdem aber hat er auch 2) vorher bezeiget, dafs die Nachkommen des Canaan Sclaven der Nachkommen des Sem werden würden, dies beides ist auch wirklich geschehen.«

Ueber die Erfüllung des zweiten Versgliedes: *Und Canaan sei sein Knecht,* wodurch Noach dem Canaan ankündigt, dafs seine Nachkommen den Nachkommen Sems dereinst dienstbar sein sollen, sind die Ausleger verschiedener Ansicht. Viele Ausleger nehmen an, dafs jener Ausspruch hauptsächlich in der Knechtschaft der Gibeoniter, wovon Jos. 9, 21 ff. die Rede ist, seine Erfüllung gehabt habe. Denn daselbst wird erzählt, dafs die Gibeoniter, Einwohner von Gibeon, welche sich durch List und Trug ein Friedensbündnifs von Josua erschlichen hatten, von den Israeliten zur ewigen Knechtschaft und namentlich zu Holzhauern und Wasserträgern am Altare Jehova's an dem zu dessen Verehrung bestimmten Orte (Jos. 9, 21. 27) verdammt worden seien. Nach Ephräm, dem Syrer, ist der von Noach über Canaan ausgesprochene Fluch bei der Eroberung Canaans durch Josua erfüllt worden.

Corn. a Lapide bemerkt im Commentar zu 1 Mos. 9, 25: »Nam soli Chananaei, qui fuerunt posteri Chanaan, et aeque ut ipse impiissimi, leguntur excisi a posteris Sem, puta a Judaeis (sollte heifsen Israelitis), vel eis serviisse, ut patet in Gabaonitis, qui inter Chananaeos dolo vitam ab Hebraeis obtinuerunt, ea lege ut eis servirent quasi illissima mancipia, hoc enim significat *τὸ servus servorum*; ita *Rupertus.*« Bonfrerius z. d. St: »Hoc est, infimus et vilissimus servus. Impletum hoc in Gabaonitis Josue 9, quia Chananaeis servati, deletis fere internecione ceteris. Rursus sub Salomone, cum ipse reliquias Chananaeorum populorum in suam ditionem redegit, et ad serviles operas legit, ut scribit Josephus lib. 8, Antiq. c. 2 et significatur 2 Paralip. cap. 8, v. 7 et 8.« Marius z. d. St. »Impleta st haec prophetia primo speciatim in Gabaonitis (qui erant x stirpe Chanaan) factique sunt servi Israelitarum, et quiem ad ministeria vilissima (nam et hoc significat geminatio *ervus servorum*, quasi dicat, servus vilissimus; quomodo *nctus sanctorum* idem est, quod sanctissimus). Secundo neratim expugnata terra promissa in Chananaeis omnibus: am Israelitis ex Semo natis servierunt, partim sub tributa dacti, partim possessionibus, urbibus, regnis, imo et vita uti.« Jac. Tirinus: »Id impletum partim Josue 9 m, excisis Chananaeis, Gabaonitae, qui dolo mortem aserant, perpetuo servitio Judaeorum tamquam mancipia, dicti fuerunt, partim 2 Paral. 8, vs. 7 et 8, ubi Salomon iquias Chananaeorum Judaeis *tributarios* et servos fecit.«

Auch Bochart erklärt die Worte a. a. O. S. 67: »*Und naan sei sein Diener,*« hauptsächlich von der Knechtschaft r Gibeoniten: »Quae prophetia«, schreibt er, »impleta est st annos demum octingentos, cum oriundi e Semo Islitae terram Chanaan invadentes, Chananaeorum Reges is triginta debellaverunt, et incolarum maxima parte eta ad internecionem, reliquos servituti manciparunt, avi tributo illis imposito: et Gabaonitarum opera usi nt ad ligna caedenda et aquas comportandas ad ministe-

rium tabernaculi, usque ad Davidis tempora, qui mutuo nomine נְתִינִים *Naethinaeos*, id est, dedititios appellavit, quod se sponte dedidissent.«

Bei der Eroberung Canaans unter Josuas Anführung haben zwar viele Canaaniter entweder das Leben verloren oder sind daraus vertrieben worden, allein es sind doch auch Viele, namentlich in dem nördlichen Theile, in den Stämmen Manasses, Sebulon, Asser, Naphthali und Dan (Richt. 1, 27. 28. 30—36) wohnen geblieben und unterworfen worden. Zu denjenigen Canaanitern, welche die Israeliten blofs dienstbar machten, gehören aber im südlichen Theile des Landes nicht blofs die Gibeoniter, sondern auch die Jebusiter, welche Jerusalem bewohnten, und erst unter der Regierung Davids besiegt wurden (2 Sam. Kap. 5), ferner die Einwohner der Stadt Geser im Stamme Ephraim (Jos. 16, 10; Richt. 1, 29), und die Einwohner vieler anderen Städte, welche mit Israeliten zusammen wohnten. Unter den Städten des nördlichen Theils, worin Canaaniter wohnten, werden namentlich Bethschan, Tanach, Dor, Jibleam, Megiddo und andere kleinere Ortschaften genannt. Denn Jos. 1, 26 ff. heifst es : »Auch Manasse vertrieb weder *Bethschan* (d. i. die Einwohner von Bethschan) mit ihren Töchterstädten, noch Tanach mit ihren Töchterstädten, noch die Einwohner von Dor mit ihren Töchterstädten, noch die Einwohner von Jibleam mit ihren Töchterstädten, noch die Einwohner von Megiddo mit ihren Töchterstädten. Und die Canaaniter begannen zu bleiben in diesem Lande. Und es geschah, als Israel stark ward, machte es die Canaaniter zinsbar, vertrieb sie aber nicht. Auch Ephraim vertrieb nicht die Canaaniter, die in Geser wohnten; sondern die Canaaniter wohnten mitten unter ihnen in Geser. Sebulon vertrieb nicht die Einwohner von Kitron, noch die Einwohner von Nahalol; sondern die Canaaniter wohnten mitten unter ihnen und waren zinsbar. Asser vertrieb nicht die Einwohner von Acco, noch die Einwohner von Zidon, noch Ahelab, noch Achsib, noch Helba, noch Aphik

noch Rechob; sondern die Asseriter wohnten mitten unter den Canaanitern, den Einwohnern des Landes, weil sie dieselben nicht vertrieben. Naphthali vertrieb nicht die Einwohner von Bath-Schemesch, noch die Einwohner von Bath-Anath; sondern sie wohnten mitten unter den Canaanitern, den Einwohnern des Landes; und die Einwohner von Bath-Schemesch und Bath-Anath waren ihnen zinsbar. Und die Amoriter drängten die Söhne Dan's in's Gebirge, denn sie gestatteten ihnen nicht, in's Thal zu kommen. Und die Amoriter begannen zu wohnen in Har-Heres, in Ajalon und in Saalbim. Als aber die Hand des Hauses Josephs mächtiger ward, so wurden sie zinsbar.« Dafs zu den Zeiten Salomos noch viele Canaaniter im Lande wohnten, ersehen wir aus 2 Chron. 8, 7. 8, wo es heifst : »Alles Volk, das noch übrig war von den Hethitern, und Amoritern, und Pheresitern, und Hevitern und Jebusitern, welche nicht aus Israel waren von ihren Söhnen, die nach ihnen übrig geblieben waren, im Lande, welche die Söhne Israels nicht vertilgt hatten, die machte Salomo zu Frohnarbeitern bis auf den heutigen Tag.« 1 Kön. 9, 16 wird erzählt, dafs Pharao, König von Aegypten, Gasar erobert und mit Feuer verbrannt und die Canaaniter, die in der Stadt wohnten, getödtet und sie seiner Tochter, dem Weibe Salomos, zur Mitgift gegeben habe.

Mit Recht schreibt daher Clericus z. d. St. : »Impletum hoc volunt plerique interpretes in Chananaeis, quorum pars deleta, pars sub iugum missa ab Israelitis, a tempore Josuae ad Salomonem potissimum, quamquam non semper superiores fuerunt Israelitae; in quorum gratiam ... Noachi vaticinium, tot aliis dictis et factis praetermissis, litterarum monumentis mandatum est.« Und Dereser zu 1 Mos. 9, 26 : »Durch die Israeliten, welche von ihm abstammten, ging diese Weissagung in Erfüllung. ... erhielten unter anderen fruchtbaren Ländern das gesegnete Land Canaan, und die Canaaniter, welche dieses

Land nicht verliefsen, wurden ihre Sklaven oder Vasallen. Siehe Jos. 9, 3—23; Richt. 1, 30. 33. 35; 2 Chron. 8, 7. 8.

Nach unserer Meinung fassen aber die genannten Ausleger, wie schon oben bemerkt wurde, den Ausspruch Noachs in einem zu beschränkten Sinne. Denn da die Assyrer und Perser, die nach 1 Mos. 10, 22 von Sem abstammen, auch Palästina und Phönicien erobert haben, so dürfen diese nicht ausgeschlossen werden. Dieses hat auch Moldenhawer richtig erkannt, weshalb er zu den Worten : *Und Canaan sei sein* (Sems) *Knecht* richtig bemerkt : »Denn die Canaaniter sind von den Juden (sollte heifsen : Israeliten) theils ausgerottet, theils in eine harte Dienstbarkeit gesetzt worden, sintemal die Israeliten die Gibeoniter, und Salomo die übrigen Nachkommen der Canaaniter zu den geringsten Knechten gemacht hat, und nochmals haben die Assyrer und Perser als Nachkommen des Sems, und die Griechen zur Zeit des Alexander, und die Römer als Nachkommen des Japhet das gelobte Land und andere Länder, in welchen sich viele Canaaniter aufgehalten, ihnen unterwürfig gemacht, und dieselben in den Sklavendienst gesetzt, und was hat nicht besonders Tyrus und Carthago, welche eine Colonie von Tyrus gewesen, vor harte Schicksale erfahren?«

Wenn J. Chr. K. Hofmann a. a. O. S. 90 gegen die Beziehung auf die Perser, Griechen und Römer bemerkt, dafs diese nicht hierher gehören könnten, weil dieselben nicht blofs über die Phönicier, sondern auch über Israel geboten hätten, so ist dagegen zu erinnern, dafs Noach nur den Chamiten, vornehmlich aber den Canaanitern, ein zukünftiges trauriges Geschick ankündigt und nicht den Semiten, deren zukünftiges Glück er wegen der Pietät ihres Stammvaters im Auge hat. Wenn daher auch Israel unter die Macht der Perser, Griechen und Römer gerathen ist, so war doch hier nicht der Ort davon zu sprechen. Ganz anders verhält es sich aber mit den Canaanitern, deren zukünftiges trauriges Geschick Noach verkündigt

wozu denn auch das von jenen Völkern denselben Zugefügte mit eingeschlossen werden mufs.

Die Meinung von v. Bohlen, dafs der dem Noach zugeschriebene Ausspruch zur Zeit des Königs Josia aufgezeichnet sei und von den Chaldäern, den Nachkommen Sems, womit damals die Hebräer verbündet gewesen seien, erklärt werden müsse, indem diese in jenen Zeiten Phönicien, welches vorzugsweise כְּנַעַן bezeichne, erobert und tributpflichtig gemacht hätten, ist nichtig und verwerflich, was auch Tuch a. a. O. S. 194 f. anerkennt. Zahlreiche Stellen, wie 1 Mos. 13, 12; 15, 15; 33, 18; 4 Mos. 33, 51; Jos. 22, 9 u. a. setzen es aufser Zweifel, dafs כְּנַעַן hauptsächlich Palästina, d. i. das Land zwischen dem Jordan und dem mittelländischen Meere und zwischen Arabien und dem Libanon bezeichne.

In Betreff der *Zeit* der Erfüllung ist noch zu bemerken, dafs dieselbe erst mit der Eroberung Canaans durch Josua ihren Anfang genommen hat. Denn in früheren Zeiten ist von einer Knechtschaft der Canaaniter nirgends in der heil. Schrift die Rede, vielmehr waren die Israeliten während ihres Aufenthaltes in Aegypten den Aegyptern, den Nachkommen Chams, unterworfen. Bochart schreibt daher auch richtig a. a. O. S. 68: Nihil simile exspectabatur, cum in terra Chanaan Abraham habitabat ut peregrinus. Qui quidem erat valde potens, et pecore et servis dives, ita ut vernarum opera Lothum eripuerit e manu quatuor regum qui captivum abduxerant. Sed Sara uxor erat sterilis, et uterque provectae aetatis. Quin Isaacus ille, quem unicum in extrema senectute non sine miraculo genuerunt, duos solum habuit liberos, Esavum, et Jacobum, quorum ille deo exosus et ab eo fuit reiectus: alter, Jacobus nimirum, promissionum solus haeres, usque ad annum aetatis centesimum serviebat in domo Labanis. Tamen ex eodem Jacobo, post annos circiter trecentos, exiit populus stellis atque arena numerosior. Et populum illum, qui quasi rerum vice versa in Aegypto diu serviit Chami posteris, deus tandem eduxit

manu forti et brachio extenso, et sicco pede traduxit per medias abyssos, et coram illo deiecit moenia urbium ad coelum usque sublata, et gigantum prostravit superbiam et destruxit septem gentes Israelitis maiores et robustiores, ut illos introduceret in terram lacte et melle fluentem, quam ante aliquot saecula patribus promiserat.«

---

§. 6.

Commentar über 1 Mos. 9, 27.

V. 27. Der auf Japhet und seine Nachkommen sich beziehende Ausspruch lautet :

יַפְתְּ אֱלֹהִים לְיֶפֶת וְיִשְׁכֹּן בְּאָהֳלֵי־שֵׁם וִיהִי כְנַעַן עֶבֶד לָמוֹ :

Weit mache es Gott dem Japhet und er wohne in den Zelten Sems und Canaan sei sein Knecht.

Die von Erpenius herausgegebene arabische Uebersetzung hat :

يوسع الله ليفث ويسكن نوره في ابيات شم.

Gott mache weit dem Japhet und es wohne sein Licht in den Zelten Sems; und Elias Levita : *dilexit deus Japhet et spiritus sanctus requiescat in tabernaculis Semi.*

Der persische Uebersetzer :

نيكويى كند خدا بيفت ومسكن كيرد درخيمها شم
وباشد كنعن بنده ايشان

Gott handle gütig mit Japhet und er wohne in den Zelten Sems und Canaan sei ihnen Knecht.

Der alte lateinische Uebersetzer hat nach der alexandrinischen Uebersetzung die Worte, wie auch Augustinus de civitate dei lib. XVI, c. 1 wiedergegeben : »latificet (falsch lactificet) deus Japhet, et habitet in domibus Sem.« Dafs die Lesart latificet falsch sei, beweiset das πλατύναι des alexandrinischen Uebersetzers.

In den oben angeführten Uebersetzungen findet sich nur eine Verschiedenheit bei den Worten אֱלֹהִים יַפְתְּ und

לָמוֹ und darin, dafs Saadia אֲבִי vor כְּנַעַן supplirt, und Onkelos und Jonathan erklärend übersetzt haben. Hierzu kommt, dafs einige neuere Gelehrte, wie Joh. Dav. Michaelis, Schott, Vater, Gesenius im Lexicon und Winer im hebr. Lexicon שֵׁם nicht für einen Eigennamen, sondern für ein Appellativum halten und ihm die Bedeutung : *Ruhm, gloria* ertheilen.

Bevor wir den Sinn dieses Verses angeben, müssen wir Einiges über die Bedeutungen einiger Wörter vorausschicken.

Was zuerst das Futurum apocopatum יַפְתְּ in Hiphil betrifft, welchem der alexandrinische Uebersetzer, der heil. Hieronymus, Onkelos, der Syrer, Samaritaner und die meisten älteren und neueren Ausleger, wie Vatablus, Fuller, Drusius, Menochius, Lyra, Arias Montanus, Münster, Pagninus, Oleaster, Pfeiffer, Moldenhawer, Vater, Rosenmüller, van Efs, P. v. Bohlen, Hengstenberg u. A., die Bedeutung : *weit machen, ausbreiten,* dagegen Saadia : *wohlthun*, Jonathan, Cajetan, Stauchus : *zieren, schön machen,* condecoret oder pulchram faciat, der Perser : *gütig handeln,* einige neuere, wie Tirinus, Junius und Tremellius in ihrer Uebersetzung, Ainsworth, Piscator, Hackspan : *allicere* Joh. Aug. Dathe : *fortunare* ertheilen, so kann aus der Grundbedeutung, den Dialecten, dem Sprachgebrauche und endlich daraus, dafs alle Bedeutungen, welche פָּתָה im A. T. hat, aus einer abgeleitet werden können, dargethan werden, dafs יַפְתְּ die Bedeutung : *mache weit, breite aus* habe. Denn פָּתָה (14), womit die Verba פָּתַר, פָּתַע *öffnen, aufthun* verwandt sind, bezeichnet in Kal

---

(14) In den indogermanischen Sprachen entsprechen dem Verbo פָּתַר, wovon der letzte Buchstabe aus פָּתַח erweicht zu sein scheint, im Sanscr. *pad*, pandere, im Griech. *πετάω*, *πετάννυμι*, im Lateinischen *pateo*.

eigentlich *offen*, *weit*, *geräumig sein*, *patens*, *spatiosus*, *latus*, *dilatatus est.* In dieser Bedeutung kommt es vor Sprüchw. 20, 19, wo es heifst : גֹּולֶה־סּוֹד הוֹלֵךְ רָכִיל וּלְפֹתֶה שְׂפָתָיו לֹא תִתְעָרָב *Wer auf Verläumdung ausgeht* (d. i. als Verläumder umhergeht), *deckt Geheimnifs auf*; *mit dem*, *dessen Lippen offen sind* (oder der seine Lippen offen hat d. i. der kein Geheimnifs bewahren kann), *lafs dich nicht ein;* Ewald: *Geheimnifs wer aufdeckt*, *der geht lauern : wer offener Lippen mit dem misch' dich nicht;* ferner 5 Mos. 11, 16 sagt Jehova zu den Israeliten : הִשָּׁמְרוּ לָכֶם פֶּן־יִפְתֶּה לְבַבְכֶם *Hütet euch, dafs euer Herz nicht offen* d. i. der Verführung zugänglich *sei*, s. v. a. sich verführen lassen; der alexandrinische Uebersetzer : *προσεχε σεαυτῷ, μὴ πλατυνθῇ ἡ καρδία σου.* Die Bedeutung : *offen*, *weit sein* hat auch פָּתָה Job 31, 27 וַיִּפְתְּ בַּסֵּתֶר לִבִּי וַתִּשַּׁק יָדִי לְפִי *Und war im Heimlichen* (heimlich) *mein Herz offen* (d. i. liefs sich bethören) *und küfste meine Hand den Mund* (d. i. und warf ich als Zeichen der Verehrung ihnen (den Gestirnen) einen Handkufs hin. Vgl. 1 Kön. 19, 18; Hos. 13, 2; Jes. 66, 3. Der alexandrinische Uebersetzer hat hier יִפְתְּ durch *ἐπλατύνθη dilatatum est* wiedergegeben. Die Bedeutung *offen sein*, daher *sich bethören*, *verführen lassen*, hat פָּתָה auch Job 31, 9, wo es heifst : אִם־נִפְתָּה לִבִּי עַל־אִשָּׁה וְעַל־פֶּתַח רֵעִי אָרָבְתִּי *Wenn mein Herz gegen ein Weib sich geöffnet* (d. i. sich mein Herz an oder ob ein Weib sich hat bethören lassen) *und. an des Freundes Thüre ich gelauert habe.* Vgl. Welte und Umbreit zu der Stelle.

Dafs פָּתָה (15) die Bedeutung : *weit*, *geräumig sein*, *patens*, *latus*, *apertus fuit* habe, beweisen auch die verwandten Dialecte. Im Aramäischen ist das Verbum פְּתָה. ܦܬܐ, in dieser Bedeutung ganz gebräuchlich, wie die chaldäische Paraphrase Jes. 60, 5; 2 Mos. 26, 6; 25, 10; Jes. 22, 18;

---

(15) Bochart bemerkt im *Phaleg* lib. III, c. 1. 148 . At in Hebr. alibi nusquam occurrit, praeterquam apud Chaldaeos, quibus אַפְתִּי est *dilatare*.

33, 1; die syrische Uebersetzung Matth. 7, 3; Eph. 3, 18 larthun. Das Chald. פְּתַח bezeichnet in Aphel und das Syr. ܦܬܐ in Pael und Aphel, welches dem hebräischen Hiphil entspricht, *weit machen*, *ausbreiten*, *dilatavit*, *patere fecit*, *amplum fecit*, Jes. 5, 14; 30, 33; 1 Mos. 9, 27. Diese Bezeichnung bestätigen auch die Derivate פְּתֵי, פְּתַי *weit*, *geräumig*, *latus*, *spaciosus* Ps. 104, 25, Femin. פְּתָיָא Ps. 119, 96; פְּתֵי *latus*, פּוּתְיָא, פְּתָיוּת *Weite*, *Breite*, *Geräumigkeit*, *latitudo*, 2 Mos. 26, 6; Jes. 22, 18; 33, 1; פְּתָי *Weite*, *Breite* Dan. 3, 1; Esr. 6, 3; Syr. ܦܬܝܐ, ܦܬܝܐ, ܦܬܝܐ *breit*, *weit*, *latus*, *amplus*, ܦܬܝܐ, ܦܬܝܐ, ܦܬܝܘܬܐ *Breite*, *Weite*, *latitudo*, Eph. 3, 8. Auch bei dem samaritanischen Uebersetzer hat פתח in Aphel die Bedeutung : *weit machen*, *dilatavit*. 2 Mos. 34, 24; 5 Mos. 19, 8; 12, 20; 33, 20 und die Nomina *lata* in Femin. 1 Mos. 34, 21 und *latitudo* 2 Mos. 25, 10. 17; 27, 12.

Ist es nun nach dem Gesagten aufser Zweifel, dafs פָּתָה die intransitive Bedeutung : *weit*, *breit*, *offen sein* hat, so bezeichnet das nur an unserer Stelle vorkommende Hiphil הִפְתָּה, welches eine causative und transitive Bedeutung hat, *weit*, *breit machen*, *ausbreiten*, wie אָבַד *verloren gehen*, *untergehen*, *zu Grunde gehen* in Hiphil *zu Grunde richten*, *vertilgen*, אָבַל *trauern*, in Hiphil *trauern machen*, קָדַשׁ *heilig sein*, in Hiphil *heiligen*. Aus der Bedeutung : *weit*, *breit*, *offen sein* wird einleuchtend, dafs פָּתָה in Hiphil mit לְ in der Bedeutung : jemanden *weit machen* (nach Raum und Zahl), daher *ausbreiten*, *dilatare* construirt wird (16). Ebenso wird das entsprechende רָחַב, arab. رَحُبَ, رَحِبَ *weit*, *geräumig sein*, *sich erweitern* in Hiphil, welches die Bedeutung : *weit machen*, *erweitern* hat, mit לְ der Person construirt,

(16) Pfeiffer bemerkt : sensus est : „*amplissimum locum* sive *habitandi spatium concedat* vel *concedet deus Japheto*.“

s. Sprüchw. 18, 16; Ps. 4, 2; 1 Mos. 26, 22, wo es heifst: הִרְחִיב יְהוָה לָנוּ *Jehova hat uns weit gemacht* d. i. *uns ausgebreitet.*

Die übrigen Bedeutungen, welche פָּתָה in Kal, Niphal, Piel und Hiphil hat, gehen aus der Grundbedeutung leicht hervor. So in Kal: *sich verführen, hinreifsen lassen*, eig. *offen, offenherzig*, d. i. für jeden Eindruck empfänglich sein, 5 Mos. 11, 16; Job 31, 27, ebenso in Niphal Job 31, 9 und im guten Sinne: *sich bereden, überzeugen lassen* Jer. 20, 7, in Piel: *bereden, locken, verführen*, eig. *weit, offen*, für böse Eindrücke empfänglich *machen*, 2 Mos. 22, 15; 1 Kön. 22, 20; Sprüchw. 1, 10; 26, 29; 14, 15; 16, 5; 2 Sam. 3, 25; Hos. 2, 16, wo es heifst: הִנֵּה אָנֹכִי מְפַתֶּיהָ *siehe, ich locke sie* (die Ehebrecherin, d. i. das dem Götzendienste ergebene Volk). Das Particip פֹּתֶה ein *Einfältiger, leicht zu Verführender*, Job 5, 2, bezeichnet daher eigentlich einen Menschen, der *weit, offen*, d. i. leicht zugänglich ist und sich leicht verführen läfst, wie das Femininum פֹּתָה Hos. 7, 11. Vgl. פְּתִי *Einfalt, Thorheit* Sprüchw. 1, 22. Die Bedeutung: يُحسن *benefacere*, welche Saadia dem יַפְתְּ, welches er يُحسن *benefaciat, probe tractet* wiedergiebt, hat derselbe wahrscheinlich von der Grundbedeutung abgeleitet.

Bei den Hebräern, Arabern und Aramäern sind die Begriffe: Jemanden erweitern, ausbreiten, Jemanden einen weiten Raum verschaffen, Jemanden aus der Enge auf einen weiten Raum führen, aus der Enge befreien, Jemanden helfen, wohlthun, Jemanden erretten, befreien, verwandt. Jonathan, *der Sohn Uziels*, der יַפְתְּ durch יְשַׁפַּר *pulchra reddat, condecoret* (nämlich die Grenzen תְּחוּמֵיהּ) wiedergiebt, hat dasselbe ohne Zweifel falsch auf das Zeitwort יָפָה *schön, zierlich sein*, im Futurum יִיפֶה, im Futur. apocop. יִיף, in Piel *schön machen, zieren*, zurückgeführt. Denn diese Ableitung widerstreitet den Regeln der Grammatik, weil יָפָה in Piel יִפָּה und im abgekürzten Futurum יִיף oder in Hiphil, welches aber von יָפָה nicht in Gebrauch ist, הֵיפָה

und im abgekürzten Futurum יֵיף gelesen werden mufs. Schon **Drusius**, **Pfeiffer** (Dubia vexata scripturae, Dresdae et Lipsiae 1713), p. 77, und **Fuller** haben richtig bemerkt, dafs die Ableitung des יַפְתְּ von יָפָה der Grammatik widerstreite, weil im Futurum Piel ייפה oder ייף gelesen werden müfste. Es ist daher die Ableitung יַפְתְּ von ־פָּ, welche sich übrigens auch bei dem Rabbi **Mordochäus** in hebraeis concordantiis und **Aug. Knobel** (die Völkertafel der Genesis) S. 22 findet, sicher verwerflich. Man mufs zwar zugeben, dafs יֶפֶת von יָפָה, wie דֶּלֶת *Thür* von דָּלָה s. v. a. דָּלַל *herabhängen*, *schwanken*, und כֶּסֶת *Kissen*, *Pfühl* von כָּסָה *bedecken* abgeleitet werden könnte, allein die Punctation יַפְתְּ und die Präposition ל vor יֶפֶת läfst darüber keinen Zweifel, dafs יֶפֶת von פָּתָה abzuleiten ist und nicht *Schönheit* bezeichnet, wie **Knobel** (17) meint. Von יָפָה ist Hiphil nicht in Gebrauch und in Piel, worin es *schön machen* bezeichnet, kommt Jerem. 10, 4 יְיַפֵּה vor und wird mit dem Accusativ construirt. Mehreres hierüber s. bei **Fuller** in den concordant. hebraic. ss. lib. II, c. 4, wo er auch die Lesart *laetificet* bei dem heil. **Augustinus** de civitate dei lib. XVI, c. 1 als eine falsche bezeichnet. „Neque huc pertinet, schreibt er daselbst, ut nonnulli volunt *laetificet* apud s. Augustinum de civ. dei lib. XVI, c. 1. Describendum enim est *latificet*, qua voce barbare quidem,

---

(17) Er ist der Ansicht, dafs der Name *Schönheit* auf die *Japhetiten* als *Weifsfarbige* angewendet worden sei, da die *weifse* Farbe als eine schöne gegolten habe. Aehnlich soll es sich verhalten mit den *Chamiten*, welche diesen Namen wegen der *dunklen*, *schwarzen Farbe* erhalten haben sollen (das. 289 ff.), indem חָם *dunkel*, *schwarz*, von חָמַם (חוּם) heifs, *schwarz sein*, bezeichne. Wenn wir auch zugeben, dafs die Namen von Personen im A. T. öfters die *innere* oder *äufsere* Beschaffenheit derselben bezeichnen, so wird doch diese Auffassung der Namen Japhet und Cham schon durch den Umstand ganz unwahrscheinlich, dafs der Name שֵׁם nicht *roth* oder *Röthe* bedeutet. Die Semiten sollen nach **Knobel** a. a. O. S. 185 eine *rothe* oder *braune* Farbe gehabt haben.

sed significanter tamen, Graecum *πλατύναι* expresserat Italicae versionis auctor. Et vero *latificet* legitur non *laetificet* apud eundem Augustinum *contra Faustum* Manichaeum lib. 12, c. 24 ubi idem locus citatur et legitur. »Quis autem non excitet, quem non vel informet, vel confirmet in fide, quod ita benedicuntur duo illi, qui nuditatem patris honoraverunt, quamvis aversi; velut quibus factum sceleratae vineae displicuerit? *Benedictus*, inquit *dominus deus Sem*. Quamquam enim sit deus omnium gentium, quodammodo tamen proprio vocabulo et in ipsis iam gentibus dicitur deus Israel. Et unde hoc factum est, nisi ex benedictione Japhet? In populo enim gentium totum orbem terrarum occupavit Ecclesia. Hoc prorsus, hoc praenuntiabatur, cum diceretur, *latificet deus Japheth et habitet in domibus Sem*. Videte Manichaei, videte, eicce in conspectu vestro est orbis terrarum : hoc stupetis, hoc doletis in populis nostris, quia *latificat* deus Japheth. . . Videte si non habitet in domibus Sem, id est, in Ecclesiis, quas filii Prophetarum Apostoli construxerunt.«

Was den Gottesnamen אֱלֹהִים betrifft, so ist schon oben gezeigt, dafs Noach denselben in der dem Japhet ertheilten Verheifsung absichtlich gebraucht habe.

Der Eigenname יֶפֶת ist das Futurum apocopatum von יַפְתֶּה in Hiphil für יַפְתְּ und bezeichnet : *Weitmachender*, *Ausbreiter*, *Sichweitverbreitender*, d. i. der einen weiten, grofsen Raum einnimmt und zahlreich wird. Wegen des Hülfsvocals ֶ unter פ ist das Patach unter Jod in יַפְתְּ in Segol verändert worden, wie in וַיֶּפֶר für וַיִּפֶר von וַיִּפְרְ und in מֶלֶךְ *König* für מַלְךְ von מָלַךְ. Eigennamen, die vom Futurum abgeleitet sind, sind bei den Hebräern sehr gebräuchlich, wie יָאִיר *Erleuchter*, יַעְלָם *Verheimlicher*, יָקִים *Aufrichter*, יֵצֶר *Bildner*, *Künstler*, יְהֹוָה eigentl. יַהְוֶה *Seiender*. Da die Nomina vom Futurum eine bleibende Eigenschaft oder einen beständigen, fortgesetzten und bis ins Unbestimmte fortdauernden Zustand dessen ausdrücken, was sie etymologisch bezeichnen, so bedeutet יֶפֶת einen, der sich *fort und fort*

ausbreitet, dem die Eigenschaft der Ausbreitung vorzugsweise zukommt. Vgl. unsere »philologisch-historische Abhandlung über den Gottesnamen Jehova.« Abgedruckt in dem dritten Bande des »Katholischen Magazins für Wissenschaft und Leben«, S. 501 ff. — Wieder abgedruckt in dem dritten Bande der Beiträge, Münster 1855, S. 3—146.

In den Worten יַפְתְּ אֱלֹהִים לְיֶפֶת liegt ein im A. T. nicht selten vorkommendes Wortspiel (*παρονομασία*), worin sich der Segen Japhets an Etymon und Klang seines Namens knüpft. Das Futurum apocop. יַפְתְּ *mache weit, breite aus* ist offenbar dem Namen יֶפֶת accommodirt und wohl absichtlich nicht das Verbum יַרְחֵב von רָחַב *weit, geräumig sein*, in Hiphil : *weit, geräumig machen* gebraucht. Aehnliche Wortspiele oder Paronomasien, wodurch auf den Begriff oder den Laut des Eigennamens angespielt wird, sind in den Büchern des A. T. sehr gebräuchlich. So spielt 1 Mos. 49, 8 in dem Segen Jakobs das יוֹדוּךָ *es werden dich loben, preisen* (nämlich deine Brüder) auf den Namen des Juda (יְהוּדָה *Lob, Preis*) an, wie daselbst V. 16 *Dan* (דָּן *Richter*) *wird richten* (יָדִין) *sein Volk*, V. 19, wo es von Gad heifst : »Gad (גָּד *Dränger*), eine *Schaar* (גְּדוּד gentl. ein *Gedrängtes*) *drängen auf ihn ein* (יְגוּדֶנּוּ), aber *er drängt ihre Ferse*.« Ruth 1, 20 spricht die Noomi zu den Bewohnern Bethlehems : »אַל־תִּקְרֶאנָה לִי נָעֳמִי קְרֶאןָ לִי מָרָא כִּי־הֵמַר שַׁדַּי לִי מְאֹד *nennet mich nicht Noomi (Huldreiche) nennet mich Mara (Betrübte), weil der Allmächtige mich sehr betrübt hat.* Die Paronomasie liegt hier in מָרָא und הֵמַר. — 1 Sam. 25, 25, wo es von Nabal heifst : »*Nabal* (נָבָל *Thor, Gottloser*) *ist sein Namen und Thorheit* (נְבָלָה) *ist bei ihm*, wird durch נְבָלָה auf den Namen des Nabals angespielt.« Vgl. Jerem. 6, 28.

In Betreff der Eigennamen ist noch ferner zu bemerken, dafs im alten Testamente dieselben nicht selten das zukünftige Loos der betreffenden Personen bezeichnen und gleichsam eine Nominalweissagung enthalten. Dafs nicht selten Personen solche Namen gegeben wurden, welche ihr

Loos und ihre Bestimmung und Eigenthümlichkeit ausdrücken und dafs daher diejenigen, welche die Namen geben, unter höherer Leitung standen, läfst sich gar nicht in Zweifel ziehen. Wir erinnern nur an die Eva (חַוָּה *Leben* d. i. lebengebende Familie), welche vorher אִשָּׁה *Männin* genannt wird, *Abraham* (אַבְרָהָם *Vater der Menge* mit Beziehung auf seine zahlreiche Nachkommenschaft), *David* (דָּוִד *Geliebter*, denn David war der Liebling Gottes und des Volkes), *Salomo* (שְׁלֹמֹה *Friedlicher*, denn unter seiner Herrschaft war Friede). Bedeutungsvolle Namen haben auch die Kinder, welche des Propheten Hosea Weib, welches als *Weib der Hurereien* bezeichnet wird, im Ehebruche erhielt. Hos. Kap. 1—3. Es findet sich darin zugleich eine Paronomasie. Denn Hos. 2, 25 heifst es: וּזְרַעְתִּיהָ לִּי בָּאָרֶץ וְרִחַמְתִּי אֶת־לֹא רֻחָמָה וְאָמַרְתִּי לְלֹא־עַמִּי עַמִּי־אַתָּה וְהוּא יֹאמַר אֱלֹהָי *Und ich säe* es (das Volk) *mir im Lande und liebe die Nichtgeliebte (Loruchama) und sage zum Nicht-mein Volk (Loammi) »mein Volk bist du,« und es* (das Nicht-mein-Volk 1, 8. 9) *wird sagen »mein Gott du!«* Es spielt hier das Zeitwort זָרַעְתִּי (*ich säe*) auf den Namen יִזְרְעֶאל *Pflanzer Gottes* oder *Gott säet* (Ewald, s. 1, 4) und רִחַמְתִּי (*ich liebe oder erbarme mich*) auf לֹא־רֻחָמָה *Nichtgeliebte*, und לֹא־עַמִּי (*Nicht-mein Volk*) auf עַמִּי־אַתָּה (*mein Volk* (bist) *du*) an. Es soll in dieser Stelle durch die Namen offenbar auf das zukünftige Schicksal des Volkes hingewiesen werden. Hierher gehört auch Zeph. 2, 4, wo es heifst: כִּי עַזָּה עֲזוּבָה תִהְיֶה וְאַשְׁקְלוֹן לִשְׁמָמָה אַשְׁדּוֹד בַּצָּהֳרַיִם יְגָרְשׁוּהָ וְעֶקְרוֹן תֵּעָקֵר *Denn Gaza wird verödet sein, und Askalon zur Oede; Aschdod — am Mittag treib sie aus, und Ekron wird entwurzelt werden.* Hier bilden עַזָּה עֲזוּבָה d. i. die *Veste*, die befestigte und mächtige Stadt, *wird verödet sein*, ein Wortspiel, wie עֶקְרוֹן תֵּעָקֵר d. i. *Ausrottung* (Fürst: Stammhaftigkeit, Ursprünglichkeit) *wird entwurzelt*; ähnlich in den Pseudosibillinen:

"Ἔσται καὶ Σάμος ἄμμος, ἐσεῖται Δῆλος ἄδηλος, καὶ Ῥώμη ῥύμη.

»Erit et Samos arena, erit Delos ignota, et Roma vicus«

Hierher gehört auch Jerem. 1, 11. 12 : »Und es kam ias Wort Jehovas zu mir also : Was siehest du Jeremia? ınd ich sagte : einen *Mandelbaum* (שָׁקֵד von שָׁקַד *wachen*) ehe ich!« und Jehova sagte zu mir : du hast wohl gehen! denn *wachen* werde ich (שֹׁקֵד אֲנִי) über mein Wort, es auszuführen.« Es wird hier auf den Begriff der Wachsamkeit und des Eifers angespielt; denn der Mandelbaum erwacht gleichsam zuerst aus dem Winterschlafe und treibt seine Blüthen. Plinius sagt lib. 16, c. 25 : »Floret omnium prima amygdala mense Januario, Martio vero pomum maturat.« Ein Wortspiel findet sich auch *Daniel* 13, 54. 59, wo der eine der Aeltesten, welcher die Susanna verführen wollte, dem Daniel sagt, dafs er sie mit einem Jünglinge ὑπὸ σχῖνον *unter einem Mastixbaume* gesehen habe, worauf Daniel sagt, der Engel Gottes wird dich *mitten entzweispalten* σχίσει σε μέσον; der andere Alte sagte, dafs er sie unter *einer Steineiche*, ὑπὸ πρῖνον gesehen, worauf Daniel erwiedert : »Der Engel Gottes wartet mit einem Schwerte, dafs er dich *mitten von einander haue* πρίσει σε μέσον.« Vgl. Sal. Glassius, welcher in der Philologia sacra, cap. II de paronomasia S. 956—959 eine Menge von Stellen anführt.

Das Verbum שָׁכַן, welches bisweilen : *sich niederlassen* 1 Mos. 9, 17. 22; 10, 12; 2 Mos. 24, 16 und daher *gelagert* sein, *ruhen* 4 Mos. 24, 2; 5 Mos. 33, 20 bezeichnet, hat häufig die Bedeutung : *wohnen*, wie das arab. سَكَنَ, und wird mit בְּ des Ortes 1 Mos. 14, 13; 26, 2; Richt. 8, 11 und mit dem Accus. in der Bedeutung : *bewohnen* 5 Mos. 2, 5; Jes. 33, 16; Ps. 68, 7; 102, 29 u. a. construirt. Tropisch kommt שָׁכַן auch in der Bedeutung : etwas *inne haben, besitzen*, mit etwas *vertraut sein* Sprüchw. 8, 12, wie סָכַן, woher סֹכֵן *ein Vertrauter*, vor.

אֹהֶל, im Plural אֹהָלִים, *Zelt, tentorium*, wird häufig von dem Bundeszelte oder der Stiftshütte, dann überhaupt vom *Hause*, von der *Wohnung*, wie 1 Kön. 8, 20; Jes. 16, 5; Job 21, 28;

Jer. 4, 20 gebraucht. Ueber den Sinn der Worte: »er wohne in den Zelten Sems« wird sogleich ausführlicher die Rede sein.

Ueber die Bedeutung des שֵׁם an unserer Stelle sind die Ausleger nicht einig. Denn einige sind der Meinung, dafs שֵׁם, arab. إِسْم, *Name*, insbesondere *berühmter Name, Ruf, Ruhm*, hier ein Appellativum sei, und *Ruhm* bedeute, wie Zach. 3, 19 שַׂמְתִּים לִתְהִלָּה וּלְשֵׁם *ich mache sie zum Preis und Ruhm* V. 20, 1 Mos. 11, 4 und Jer. 32, 20 לְךָ שֵׁם und 2 Sam. 7, 23 שׂוּם לוֹ שֵׁם *sich einen Namen machen* d. i. sich einen Ruf, Ruhm bereiten, 1 Mos. 6, 4 אַנְשֵׁי שֵׁם *Männer des Namens* s. v. a. Männer des Ruhms, berühmte Männer, vgl. 5 Mos. 26, 19; 4 Mos. 16, 2; 1 Chron. 5, 24 u. s. w. dafs בְּאָהֳלֵי שֵׁם *in den Zelten des Ruhms, in tentoriis gloriae* zu übersetzen sei. Dieser Meinung sind namentlich Joh. Dav. Michaelis, der: *er wohne in berühmten Wohnungen*, Vater, der: *ruhmvoll sei Japhets Wohnung*, Gesenius, der: *in den Zelten des Ruhms* und Aug. Knobel (kurzgefafstes exegetisches Handbuch zum alten Testament. Eilfte Lieferung. Genesis erklärt. Leipzig 1852), der: »*er wohne in den Zelten des Namens* übersetzt. Nach Knobel soll der Sinn sein: Japhets Nachkommen sollen dauerhafte berühmte Wohnungen inne haben. Allein diese Bedeutung des שֵׁם ist an unserer Stelle unzulässig. Denn es ist ganz unwahrscheinlich, dafs der heil. Schriftsteller dasselbe Wort im vorhergehenden Verse als nomen proprium und in diesem in einem anderen Sinne gebraucht. Hätte der Verfasser im 27. Verse שֵׁם die Bedeutung *Ruhm, Rühmlicher* ertheilt, so hätte er dieses näher andeuten müssen, wenn er die Leser nicht in Irrthum führen wollte. Wäre es die Absicht des Schriftstellers gewesen, hier von dem zukünftigen Ruhme Japhets zu sprechen, so würde er zur Vermeidung des Mifsverständnisses entweder כָּבוֹד oder הָדָר oder זֵכֶר oder תְּהִלָּה gebraucht haben. Hierzu kommt, dafs alle alten Uebersetzer und die meisten neueren Aus-

ger שֵׁם für einen Eigennamen halten und die Geschichte ie Erfüllung der dem Japhet gegebenen Verheifsung bestätigt (18). Dafs die Bedeutung *Ruhm* nicht passender ist, ls der Eigenname Sem, wie Vater meint, wird unten noch näher gezeigt werden. Dafs eine verschiedene Bedeutung desselben Wortes in zwei sich unmittelbar folgenden Versen nicht passend sei, hat selbst Vater anerkannt; er meint aber, dafs diefs nur bei einem genauen und sorgsamen Schriftsteller anstöfsig sein könne. Allein dieser Grund ist ichtig, da der Verfasser der Genesis sich als einen umsichtigen und sorgsamen Schriftsteller beweist. — Ueber לָמוֹ t bereits oben die Rede gewesen.

Es mufs demnach übersetzt werden: *Weit mache es Gott dem Japhet und er wohne in den Zelten Sems und Canan sei sein* (nicht ihr, nämlich des Sems und Japhets) *Knecht.*

Nachdem wir das Nöthige über die Bedeutungen einier Wörter, welche eine Erläuterung bedurften, gesagt ben, wollen wir jetzt den Sinn des 27. Verses angeben.

Was zuerst die Worte des ersten Versgliedes: »*Weit che es Gott dem Japhet*«, betrifft, so unterliegt es nicht n mindesten Zweifel, dafs Noach seinem Sohn Japhet rch seinen prophetischen Ausspruch zahlreiche Nachkomn verheifst, welche sich über verschiedene Gegenden und nder ausbreiten und sie in Besitz nehmen werden. Dier Sinn liegt, wie oben gezeigt wurde, schon in dem Nan *Japhet* d. i. *Weitsichverbreitender, Ausbreiter* ausgedrückt. as *Weitmachen* kann nur den Sinn haben, dafs die Nachmmen Japhets in eine freie, unbeengte Lage kommen und h weit ausbreiten und sehr zahlreich werden und einen fsen Raum in Besitz nehmen werden. Der heil. Chry-

---

(18) Wenn man eine höhere Leitung bei der Namengebung in mann Fällen annimmt, so könnte auch bei Sem auf seine grofse Zukunft ksicht genommen worden sein.

sostomus bemerkt in der 29. Homilie Nr. 7 zu jenen Worten: »Dieses sehen wir erfüllt an den Völkern. Denn wenn er sagt, *breite aus*, so hat er dadurch alle Völker (Heiden) bezeichnet« (19). Der Sinn bleibt derselbe, mag man יַפְתְּ in der Bedeutung: *ausbreiten*, wie der heil. Hieronymus, Hezel, Dereser, Hengstenberg, Moldenhawer u. a., oder: *weitmachen*, wie Drusius, Paul Fagius, Fuller, lib. 2 miscel. sac. cap. 4, Bochart, Leand. v. Efs, Gesenius, Schumann, v. Bohlen, Tuch u. a. übersetzen, und in Gedanken *Raum* (v. Efs, Gesenius) oder *Gegend* (Schumann) oder *Wohnung* (Bochart) oder *Ort* (Glassius, Drusius, Paulus Fagius) oder *Grenze* (Jonathan) ergänzen. In dem angegebenen Sinne bemerken Bonfrerius z. d. St.: »numerosam ei (Japheto) posteritatem praebeat et multas amplasque regiones incolat«; Cornel. a Lapide: »emittet deus, et volare faciat Japhet per latitudinem terrae. Jam sensus est, q. d. Japhet posteritas dilatet se, sitque plurima, ita ut latissimas et amplissimas occupet regiones, adeo ut diffundat se in sortem et habitationem posterorum Sem; Glassius (philologiae sacrae libri quinque, Amstelod. 1694, pag. 957): »*dilatet deus Japheto*, scilicet locum hoc est, amplissimam ipsi eiusque posteris regionem habitandam largiatur«; de Schrank z. d. St.: »faciat illum deus in populum magnum, potentem, late dominantem«; Dereser: »Gott wird Japhet viele Nachkommen geben, die in verschiedenen Gegenden sich verbreiten.« Die Erfüllung dieses Ausspruchs Noachs über Japhet bestätigt die Geschichte. Denn daß die Nachkommen Japhet's sich aufserordentlich vermehrt und viele Länder in Besitz genommen haben, bestätigt sowohl die heilige als die Profangeschichte. Nach 1 Mos. 10

---

(19) Τοῦτο ἐστὶ τῶν ἐθνῶν εἰς ἔργον ἐκβεβηκὸς ὁρῶμεν· διὰ γὰρ τοῦ εἰπεῖν, πλατύναι, τὰ ἔθνη πάντα ᾐνίξατο.

2—5, wo viele von Japhet abstammende Völker namhaft gemacht werden, haben sich dieselben nach Abend und Westen ausgebreitet und haben Europa, den gröfsten Theil Asiens, namentlich Kleinasien, Medien, einen Theil Armeniens, Iberien, Albanien, die Tartarei, Indien, China, den nördlichen Theil Asiens schon in den ältesten Zeiten bevölkert. Auch die Bewohner Amerika's und vieler Inseln sind Nachkommen Japhets. Moldenhawer schreibt daher ganz richtig : »Die Nachkommen des Japhets haben nicht nur Europa, sondern auch den mitternächtlichen Theil von Asien, Klein-Asien, Medien, Armenien, die Länder zwischen dem caspischen und schwarzen Meere, die grofse Tartarei, Indien, China und vielleicht auch Amerika besetzet, und kommen demnach von dem Japhet her die Europäer, Meder, Armenier, Georgier, Türken, Tartaren und wahrscheinlich auch die Amerikaner.« Und Bochart, der a. a. O. die Erfüllung des prophetischen Ausspruchs Noachs nachweist, schreibt : »Praeter Asiae partem non contemnendam Japheto Europa obtigit, magnarum mundi partium minima, sed cultissima, et longe populosissima, et multis abhinc seculis humanitatis sedes, et politioris literaturae, Graecorum nutrix et Romanorum, qui usque ad Africae et Asiae penitissima imperii sui limites longe lateque promoverunt . . . Quae cum consensus Veterum et similium locorum collatio doceat sic optime reddi, *dilatet deus Japhetho*, supple habitationem : iis omnino assentior, qui per haec verba volunt Japhetho promitti fore ut in terrae divisione amplissimam illi portionem habitandam deus assignet. Quod deum abunde praestitisse statim agnoscet quisquis, praeter Europam quanta quanta est, ad Japhethi portionem pertinere cogitabit Asiam minorem, et Mediam, et Armeniae partem, et Iberiam, et Albaniam, et vastissimas illas ad Boream, quas olim Scythae, hodie Tartari obtinent. Ut de Novo orbe taceam, in quem per fretum Anianis migrasse Scythas vero non est absimile. Nempe, cum Japhethi posteris deus partem mundi assignarit quae vergit ad septentriones : ubi vetus Gothorum

scriptor Jornandes merito scribit esse *officinas gentium et velut vaginas nationum*, quia mira in illis locis hominum fecunditas; Regiones illorum habitationi destinatas vastissimas esse oportuit, ne Japhethi familia prae caeteris sobolescens nimis in arctum comprimeretur.« Ebendaselbst S. [illegible] schreibt er : »Japhethi septem filios recenset Moses, et nepotes totidem. De septem filiis duo solum in nostram Europam migrarunt, nempe Thiras et Javan : quorum ille Thraciam et Mysiam obtinuit, atque Europae fere quicquid est ad septentrionem obversum : Hic illas Europae partes quae ad Meridiem vergunt, et mediterraneo mari imminent, Graeciam puta, et Italiam, et Galliam et Hispaniam. Ab his initio facto, videbimus quas Asiae partes reliqui obtinuerint.« Und Pfeiffer schreibt a. a. O. S. 78 : »Completum hoc fuit revera, quia posteri Japheti occuparunt *Europam*, et partem *Asiae* septentrionalem ad occasum vergentem, a Tauro et Amano monte usque ad Tanaim.« Daſs ganz Amerika von den Nachkommen Japhets bewohnt und dieselben per fretum Anianis eingewandert seien, nimmt auch Feller Misc. l. 2. c. 4 an. — Mit unserer Erklärung stimmt auch die des Raschi, Luther, Münster, Vatablus, Varenius, Dorscheus Pentad. p. 92, Mayer Phil. S. [illegible] u. A. überein.

Was den Sinn der zunächst folgenden Worte יִשְׁכֹּן בְּאָהֳלֵי־שֵׁם betrifft, so sind die Ausleger über denselben verschiedener Ansicht. Die Punkte, worüber sie uneinig sind, betreffen 1) das Subject zum Verbum יִשְׁכֹּן, 2) das Wort שֵׁם, welches einige für einen Eigennamen, andere für ein Appellativum halten, 3) das dem Japhet verheiſsene Glück, indem einige darunter ein *irdisches* und *zeitliches*, andere ein *geistiges* verstehen. Die ein irdisches und zeitliches Glück hier geweissagt finden, oder die Abfassung des Ausspruchs Noachs in die Zeit nach der Eroberung Canaans setzen, nehmen an, daſs hier die Rede sei von der Eroberung Canaans, des Landes der Semiten, durch die Nachkommen Japhets, dagegen diejenigen, welche behaupten, daſs Noach in diesem

Worten von einem *geistigen* Glücke der Nachkommen Ja-
phets rede, finden hier die zukünftige Bekehrung derselben
und den Eintritt in die Theokratie geweissagt.

Was zuerst das *Subject* des Verbums יִשְׁכֹּן anlangt, so
nehmen einige, wie Philo (20), Ephräm, der chaldäische
Uebersetzer Jonathan, Theodoret, Medrasch Til-
lim bei Galatinus de A. C. V. p. 131, Tostatus,
Nic. de Lyra, Fuller, Merceres, Dathe, Hof-
mann a. a. O. S. 90, Baumgarten, C. M. Mayrhofer
as dreieinige Leben in Gott... Regensburg 1851, Bd. 2,
S. 88) u. a., an, dafs אֱלֹהִים das Subject sei, dagegen hal-
ten andere, wie Vatablus, Pfeiffer, Estius, Tirinus,
Ainsworth, Pagninus in der lateinischen Uebersetzung,
Malvenda, Hugo, Cornelius a Lapide, Molden-
awer, Joh. Dav. Michaelis, Vater, Gesenius,
lezel, Dereser, Rosenmüller, de Wette, Leand.
. Efs, Schumann, Hengstenberg, Tuch, Knobel,
Delitzsch, u. A. dafür Japhet. Onkelos hat als Sub-
et שְׁכִינָה die göttliche Majestät, eigentlich *habitatio, coha-
tatio*, d. i. gloria divina, das Symbol der göttlichen Gegen-
wart. Diejenigen, welche אֱלֹהִים für das Subject und שֵׁם
r ein nomen proprium halten, geben der Partikel ו vor
יִשְׁכֹּן eine adversative Bedeutung und übersetzen : *aber er*
Gott) *wird wohnen in den Hütten Sems.* Nach die-
r Uebersetzung ist der Sinn : Gott wird die Nachkom-
en Japhets zahllos vermehren und ihnen den Besitz vie-
r Länder geben; aber dem Sem und seinen Nachkommen
as grofse Glück seiner segensreichen Gegenwart, seines
hutzes und einer richtigen Gotteserkenntnifs zu Theil
erden lassen. Hiernach würde das gröfsere Glück Sems
der Gegenwart Gottes, zuerst in dem Bundesgezelte, her-

(20) Welcher, ohne jedoch sicher zu sein, Opp. I, 402 schreibt :
μέντοι τὰ τῆς εὐχῆς καὶ ἐπὶ τὸν Ἰάφεθ ἀναφέρεται, ὅπως ἐν τοῖς
ς τοῦ Σὴμ ποιῆται τὰς διατριβάς.

nach in dem Tempel, welchem die christlichen Ausleger den menschgewordenen Heiland beifügen, liegen. Es würde also dem geringeren Glücke oder dem *zeitlichen* Segen Japhets das gröfsere *geistige* des Sems entgegengesetzt und dem Sem bessere und günstigere Schicksale verheifsen. Mit Onkelos stimmt überein das alte Buch *Bereschit Rabba* z. d. St. bei Schöttgen *de Messia* p. 44, wo es heifst : אֵין שְׁכִינָה שׁוֹרָה אלא באהלי שֵׁם die *Schechina* (dei gloria, divinitas) *wohnt nur in den Hütten Sems* (21).

---

(21) Matth. Polus schreibt in der *Synopsis criticorum*, t. I, p. [illegible] zu שְׁכִינָה : »*Habitat gloria eius* (Vatablus) שְׁכִינָתֵיהּ *quies eius* [illegible] שָׁכַן, *quiescere*), *divinitas eius*; sic praesentiam dei iuxta Arcam appellabant Hebraei (Paulus Fagius), et tum ו vertendum, *sed* ו q. d. *dilatabit quidem Japheto*, etc.; *sed habitabit deus apud Sem* (Fullerus in miscell.), scil. in eorum carne patefiet Christus. Ita insignis haec est prophetia de Incarnatione Christi. שְׁכִינָה id dicitur quo praesentiam suam peculiari modo exhibet deus. Hoc ergo nomen humani Christi natura suo iure sibi [illegible] dicat : In eo deitas κατοικεῖ (שָׁכַן) Colos. 2, 9, et Christus ἐσκήνωσεν (שָׁכַן) *inter nos*, Joh. 1, 14, i. e. inter Israelitas. Ita duplex est in Christo שְׁכִינָה; deus per se habitat in Christo homine, per Christum vero in Israelitis; et sic probatur Jehovam esse deum Semi (Fullerus). [Alii non placet hic sensus], quia non *Semum*, sed *Japhetum*, hoc loco [illegible] cit (Corn. a Lapide). Ut totus versus praecedens refertur ad *Semum*, ita hic totus ad *Japhetum* : et illa verba, *Canaan sit servus*, ad *Japhetum* spectant (alioquin frustra repeterentur), ideoque ad eum referendum quod proxime praecedit.« Bochart im Phaleg. lib. 3, c. 1, p. 150) sagt [illegible] dieser Erklärung : »Jam quod sequitur, *et habitet* vel *habitabit in tabernaculis* Semi, interpretes aliter atque aliter exponunt. Sunt qui deum [illegible] volunt ex proximo repetendum, quasi dicatur, *dilatabit* (quidem) *deus Japheto, sed habitabit* (idem deus) *in tentoriis Semi*. Hoc est, Japhetho quidem largietur deus ampliorem terrae portionem, sed in Semi posteris [illegible] sibi eliget, in qua habitet sempiternum. Quae fere sunt verba Psalmi Ps. 132. 13. 14. *Elegit dominus Sionem, elegit eam pro habitatione sua, dicens : haec requies mea in saeculum saeculi, hic habitabo, quoniam elegi eam*. Quod toti Ecclesiae ita convenit, in peculiari ratione in Christo fuerit [illegible] in quo habitat (κατοικεῖ) *omnis plenitudo deitatis*, Col. 2, 9. Is autem, cum esset in terris, inter Semi posteros, id est, Judaeos, habitavit, e quibus carnem [illegible] serat. Proinde Johannes de Christo cap. 1, v. 14. *Verbum caro factum est et* (ἐσκήνωσεν) *habitavit in nobis*. Hanc expositionem multis persequuntur [illegible]

Die von **Erpenius** herausgegebene arabische Uebertzung des Pentateuchs supplirt نُورُهُ *lux eius* zu יִשְׁכֹּן, was sselbe bedeutet. Unter den älteren christlichen Auslegern t diesen Sinn **Theodoret** sehr gut mit folgenden Worten quaest. 58 in Genesin angegeben : »Und dem Japhet t er (Noach) eine zahlreiche Nachkommenschaft, dagegen m Sem Frömmigkeit vorherverkündigt (*προείρηκε . , τὴν σέβειαν*). Denn er sagte vorher, dafs Gott wohnen werde den Zelten Sems : er aber wohnte bei den Patriarchen, e von Sem abstammen, und bei den Propheten, die von nen kommen, zuerst im Bundesgezelte, später zu Jerusam. Und diese Weissagung hat den vollkommensten Ausng, das Geheimnifs der (göttlichen) Anordnung gehabt, s Gott das Wort, Gottes und des Vaters eingeborner hn Fleisch annahm, Mensch wurde und das Fleisch, welhes er aus dem Samen Davids und Abrahams genommen t, seinen Tempel nannte. Denn von Sem haben auch ese ihren Ursprung : aber die Knechtschaft Canaans hat den Gabaoniten ihre Erfüllung gehabt (22).

---

ribus Theodoretus in Gen. quaest. 58 et e recentioribus **Fullerus**, glus Miscellaneorum lib. 2, cap. 4. Praeiverat e Chaldaeis Onkelos. ,...

line Arabs Erpenianus : *et habitet* نُورُهُ *lux eius*, id est, dei gloria seu iestas, *in tabernaculis Semi.* — Haec interpretatio piam et magni moenti doctrinam inter se continet, quam tamen aliunde puto melius pro quam ex hoc loco. Ubi illud *habitet* videtur pertinere potius ad Jathum de quo dictum, *dilatabit deus Japhetho* : ut haec sit meus sancti triarchae, deum aliquando Japhethi terminos ita dilaturum ut habitet m in Semi fratris tentoriis.«

(22) *Καὶ τοῦ μὲν Ἰάφεθ τὴν πολυγονίαν προείρηκε, τοῦ δὲ Σὴμ τὴν έβειαν· τὸν γὰρ θεὸν ἐν τοῖς σκηνώμασι τοῦ Σὴμ κατοικήσειν ίρηκε. κατῴκησε δὲ ἐν τοῖς ἐκ τοῦ Σὴμ πατριάρχαις, καὶ ἐν τοῖς τούτου βεβλαστηκόσι προφήταις. καὶ ἐν τῇ σκηνῇ πρότερον· καὶ ἐν λήμοις ὕστερον· ἀκριβὲς δὲ τέλος ἔσχεν ἡ προφητεία τὸ τῆς οἰκονομίας τήριον· ὅτε αὐτὸς ὁ θεὸς λόγος, ὁ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς υἱὸς μονογενής, θεὶς καὶ ἐνανθρωπήσας, καὶ ναὸν ἑαυτοῦ προσηγόρευσεν, ἣν ἐκ σπέρματος βὶδ καὶ Ἀβραὰμ ἔλαβε σάρκα· ἐκ τοῦ Σὴμ γὰρ καὶ οὗτοι κατῆγον τὸ νος· ἡ δὲ τοῦ Χαναὰν δουλεία ἐν τοῖς Γαβαωνίταις τὸ τέλος ἐδέξατο.*

Obgleich sehr viele ältere und neuere Ausleger dieser Erklärung beistimmen und nicht wenige Stellen in den Büchern des A. T. sich finden, worin gesagt wird, dafs Gott unter den Israeliten wohne (vergl. Ps. 132, 13. 14 u. a.), so hindert uns doch Manches, derselben beizustimmen. Denn da Vers 25 von *Canaan* und der zunächst vorhergehende Vers nur von dem zukünftigen Glücke Sems handelt und seinen Nachkommen eine glückliche Zukunft verheifst, so ist es ganz unwahrscheinlich, dafs hier, wo von dem glücklichen Loose Japhets die Rede ist, der Zusammenhang plötzlich abgebrochen und Sem von Neuem gesegnet werde, und sogleich in den Worten : *und Canaan sei sein Knecht*, die Rede wieder zu Japhet zurückkehre. Hierzu kommt, dafs die wenigen Worte יַפְתְּ אֱלֹהִים לְיֶפֶת eine Ergänzung, die gemeinsame edle Handlung der beiden Brüder einen gemeinsamen Segen und ein einträchtiges Verhältnifs erwarten lassen, und יַפְתְּ eine örtliche Ausdehnung verheifst, und dafs יְהוָה, der als der Offenbarer erscheint, vor יִשְׁכֹּן stehen müfste; denn Noach nennt Gott, wo er von Sem redet, mit dem heiligen Gottesnamen יְהוָה, hingegen אֱלֹהִים, wo von Japhet die Rede ist. Dafs Jehova bei den Semiten wohnen werde, liegt auch schon in den Worten : בָּרוּךְ יְהוָה אֱלֹהֵי־שֵׁם ausgedrückt, und ist daher Vers 27 nicht nöthig zu wiederholen. Vgl. Vater's Commentar über den Pentateuch, Th. 1, S. 89, Sack's comment. theol. Bonnae 1821, p. 13, Hengstenberg's Christologie Th. 1, S. 49 f., Rosenmüller's Scholia in Gen. 9, 27, p. 193, 3. Ausg., wo er schreibt : »Sed recte alii, ubi Bochartus Phaleg. lib. III, cap. 1, p. 169 (150) monent, quum antecedens comma totum ad Semum pertineat, hoc toto Japhetum respici credibile esse; deinde, si ultima verba : *et huic quoque servus erit Canaan*, ad Japhetum referantur, quae proxime antecedunt, *habitabit in tentoriis Semi* ad eundem referri necesse est. Quare non dubium, quin nomen *Japheti* hic repetendum, ut verborum sensus hic sit, deum aliquando Japheti fines ita prolaturum, ut habitet

tiam in sedibus Semitarum.« Der Hauptgrund aber, warum ישכן als Subject Japhet fordert, liegt darin, dafs יהוה nicht iederholt wird. Was Tiele 239—40 und Hofmann . a. O. S. 90f. dagegen erinnern, ist von keinem Gewichte. Iierzu kommt, dafs an keiner Stelle des Pentateuchs von :nem Wohnen des אלהים in den Zelten Israels, d. i. unter en Israeliten, wohl aber öfters im A. T. vom Wohnen *Je-ova's* im *Bundesgezelte* oder Tempel die Rede ist. Die Sellen in den Elohimpsalmen 68, 36; 76, 2; 78, 60 können iesen Grund nicht schwächen. Wenn also weder אלהים och יהוה das Subject des Verbums ישכן sein kann, so mufs Japhet dafür gehalten werden.

Was ferner den Sinn der Worte: וישכן באהלי־שם *und r wohne in den Zelten Sems* betrifft, so wird derselbe von n Auslegern auch wieder verschieden angegeben. Die-nigen älteren und neueren Ausleger, welche Japhet für s Subject des Verbums ישכן halten, theilen sich in zwei lassen. Einige, wie der heil. Justinus Martyr im Dia-ge mit dem Juden Trypho Nr. 139, Bochart Phaleg b. 3, S. 150, Bonfrerius im Comment. z. d. St., Tiri-us im Comment. z. d. St., Marius, Calmet, Cleri-us, J.D. Michaelis, Moldenhawer, Peter v. Boh-en u. a., sind der Meinung, dafs Noach dem Japhet vor-erverkündigt habe, dafs seine Nachkommen dereinst die Vohnsitze der Nachkommen Sems erobern würden. Sie auben diese Ansicht durch den Ausspruch Bileams (4 Mos. 4, 24) zu stützen, indem daselbst gesagt wird, dafs dereinst e *Kittäer* כתים d. i. die Einwohner der Inseln, namentlich r Inseln Cypern und der Küstengegend des mittelländi-hen Meeres, vielleicht auch die Einwohner Italiens, welche n Japhet abstammen, die Assyrer unterwerfen und die Ebräer (עבר) besiegen werden. Bochart meint, dafs er Ausspruch Noachs erfüllt worden sei, als die Griechen und Römer die Wohnsitze der Nachkommen Sems erober-n. Namentlich soll sich der Ausspruch auf die verderb-ichen Kriege der Griechen zur Zeit des Antiochus Epi-

phanes und die der Römer zur Zeit des Titus und Hadrianus beziehen.

Bochart schreibt a. a. O.: »Superest, ut doceamus quomodo Japheth habitaverit in Semi tentoriis, aut Chananaeis imperaverit: atque utrumque valde est obvium. Nam idem Moses, quo referente Noam scimus hoc prophetiam aliud oraculum recitat, Num. 24, 24 quo praedicitur fore, ut כִּתִּים Citthaei posteri Japheth affligant Assur et Eber, id est, Assyrios et Hebraeos Semi posteros. Et, vel Scriptura tacente, tamen historiae nos docent Graecos et Romanos ex Japhethi stirpe oriundos Asiae portionem invasisse, quae Semo et Chananaeis obtigerat. Et, sicubi Chananaeorum reliquiae superfuerant, puta Tyri a Sidoniis et Thebis, a Cadmo et Carthagine a Didone conditis, id omne vel a Graecis vel a Romanis excisum.«

Moldenhawer bemerkt z. d. St.: »Da diese Hütten die Länder andeuten, in welchen nachmals die Nachkommen des Sems gewohnt haben, 1 Mos. 4, 20; 1 Chron. 5, 10, so hat Noah vorher verkündigt, dafs die Nachkommen des Japhet die Länder der Nachkommen des Sems einnehmen und besitzen würden, und da sie bei der Gelegenheit zur Kenntnifs der wahren Religion gekommen sind, so kann man wohl annehmen, dafs auch darauf gesehen werde.« Daselbst S. 74: »Die Griechen, Römer und Türken haben die Länder eingenommen, welche die Nachkommen des Sems innegehabt, und hat sich auch Gott mit seinem Worte von den Nachkommen des Sems zu den Nachkommen des Japhets gewendet. Eph. 2, 11 u. s. w.«

Franc. de Paula de Schrank schreibt im Comment. liter. in Genesin p. 258: »Videor tamen mihi videre in hac prophetia sensum plane litteralem. Patet ex sequentibus, Semitas maximam partem Asiae minoris obtinuisse, unde facile illis erat colonias in australem Europam deducere, posteris tamen temporibus Japhethitae, sive navibus ex regionibus caucasicis per pontum Euxinum, sive pedestri itinere ultra paludem Maeotidem progressi, ditio-

liores, primum partes, tum et australes occuparunt, mistique prioribus colonis in Sem tabernaculis habitarunt. Alii vero Japhetitae, filii praecipue Magog et Madai (Parthi et Medi) sese cum filiis Elam et Aram (Semitis) coniunxerunt (habitarunt in tabernaculis Sem), Assyriorumque (Chamitarum?) imperium deleverunt, et in posteris suis, non iam disiunctis, omnem feliciorem Orientem trans Indum flumen suae potestatis esse fecerunt. Hodierna vero omnis fere Europa gentibus paret, ex Japhethitarum (Japheti Genere) et Semitarum stirpibus commixtis oriundis.«

Noch in neuerer Zeit hat Dr. Th. Störensen, in den Untersuchungen über Inhalt und Alter des alttestamentlichen Pentateuchs (Kiel 1851) jene Worte Noachs von einer Eroberung der Wohnsitze der Semiten durch Alexander und seine Nachfolger erklärt und behauptet, dafs dieser Ausspruch nothwendig aus der Zeit nach Alexander dem Grofsen, oder aber aus der Zeit des Johannes Hyrkanus (etwa 125 v. Chr.) sein müsse.

So zahlreich auch die Gelehrten sind und so grofs das Ansehen derselben ist, welche in dem Ausspruche Noachs über Japhet eine Eroberung und Besitznahme der von Sems Nachkommen bewohnten Länder finden, so können wir ihrer Erklärung doch nicht beistimmen, noch viel weniger eine Eroberung und Besitznahme der von Sems Nachkommen bewohnten nördlichen und südlichen Gegenden durch die chaldäischen Arier, die Nachkommen Japhets in sehr früher Zeit nach dem Tode der Semiramis annehmen. Ein Hauptgrund, welcher jene Erklärung als eine verwerfliche erscheinen läfst, liegt darin, dafs es durchaus unwahrscheinlich, ja unzulässig ist, dafs Noach, nachdem er ebenvorher dem Sem ein grofses Heil verheifsen, unmittelbar darauf alles wieder aufhebt und unglückliche Zeiten verkündigt. Noach konnte nicht anders, als dem Japhet und Sem, die aus kindlicher Liebe und Ehrfurcht vor ihrem von Wein berauschtem Vater, als er entblöfst im Zelte lag, dessen Blöfse bedeckt hatten, für ihre schöne Handlung Belohnung und

Glück verkünden. Wir müssen deswegen jene Worte im guten Sinne nehmen. Es bleibt daher nur die Frage zu beantworten übrig, ob jene Worte im *eigentlichen* oder *uneigentlichen* Sinne zu fassen seien. Nach dem eigentlichen Sinne würde Noach vorherverkündigen, dafs die Nachkommen Sems und Japhets *gemeinsame* Wohnsitze und ein gemeinschaftliches Glück in Friede und Freundschaft haben und in brüderlicher Liebe auf's engste verbunden sein werden. Alles dieses kann nicht anders geschehen, als wenn die Menschen auch denselben Glauben, eine gemeinsame Religion und dieselben Sitten und Gewohnheiten haben. Noach hätte also dem Japhet als ein zukünftiges glückliches Loos nicht blofs gemeinsame Wohnsitze, sondern auch die dereinstige Theilnahme seiner Nachkommen an der wahren Religion der Nachkommen Sems verheifsen. Ein ganz passender Sinn. Was aber die gemeinsamen Wohnsitze und die Gemeinschaft der Sitten und Gewohnheiten betrifft, so kann die enge Verbindung und die vertrauliche Gemeinschaft weniger geschichtlich erwiesen werden. Deswegen glauben wir, dafs dem uneigentlichen Sinne vor dem eigentlichen der Vorzug gegeben werden müsse, und der Sinn sei : die Nachkommen Japhets werden dereinst zu der wahren Religion der Semiten sich bekehren, und durch die Einheit des Glaubens eine grofse Gemeinschaft, gleichsam ein Volk mit denselben, eine Kirche bilden. Es sollen demnach die von Gott den Nachkommen Sems gegebenen Offenbarungen, Gesetze und Vorschriften, überhaupt die göttlichen Heilsanstalten zur Gründung, Befestigung und Erhaltung der wahren Religion dereinst, namentlich in der messianischen Zeit, auch ein Gemeingut der Nachkommen Japhets werden. In diesem Sinne fafst auch Joh. Bade (Christologie des alten Testaments, Münster 1850, Th. 1, S. 66) die Worte: »er (Japhet) wohne in den Zelten Sems.« Denn er schreibt daselbst : »So ist der Sinn in Verbindung mit dem Vorhergehenden : die wahre Religion, die wahre Kenntnifs und Verehrung Gottes, bei den Semiten erhalten

ird von diesen auf die in die Gemeinschaft (die Hütten) er Verehrer des wahren Gottes — die Semiten — aufzuehmenden Japhetiten übergehen. Die Bekehrung der Nachommen Japhets ist schon, wenn auch im geringen Maafse, n den Zeiten vor Christi Geburt durch den Uebertritt der eidnischen Proselyten zur mosaischen Religion und Gottesverehrung, im Grofsen aber erst nach Christi Geburt urch die Verbreitung der christlichen Religion unter alle Völker der Erde geschehen. Das *Wohnen der Japhetiten in en Zelten Sems* ist demnach im Wesentlichen so viel als ie wahre Religion und Gottesverehrung der Israeliten beitzen und mit ihnen ein grofses Reich Gottes bilden. Und ese Erklärung wird erstens auch durch die von Gott den Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob gegebenen Verifsungen, wonach durch deren Nachkommen alle Völker er Erde gesegnet und zur wahren Religion bekehrt werden llen, ausdrücklich bestätigt. 1 Mos. 12, 3 erhält Abraham e Verheifsung : וַאֲבָרְכָה מְבָרְכֶיךָ וּמְקַלֶּלְךָ אָאֹר וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה *und ich will segnen die dich segnen, aber die chen, die dich fluchen* (d. i. ich will denen wohlthun, die r wohlthun, hingegen denjenigen entgegen sein, sie stran und unglücklich machen, die dir zu schaden suchen), *d in dir werden alle Familien* (s. v. a. Völker) *der Erde segnet werden.* Diese Wünsche und Verheifsungen wern 1 Mos. 18, 18 (wo גּוֹיִם *Völker, Heiden*) für מִשְׁפְּחוֹת *milien, Geschlechter*) und 28, 18 (wo בְּזַרְעֲךָ *in deinem Sa-n* für בְךָ *in dir* gesagt wird) die dem Abraham gegebene erheifsung wiederholt. 1 Mos. 26, 4 wird dieselbe Verifsung dem Isaak und 28, 14 dem Jakob ertheilt. Vgl. al. 3, 8; Apstg. 15, 16. 17 und Am. 9, 11. 12. Unsere klärung bestätigt aber auch der Sprachgebrauch. Denn s finden sich in den Büchern des alten Testamentes mehre Stellen, worin auf dieselbe Weise jener Sinn uneigenth ausgedrückt wird. So werden Zach. 12, 7 אָהֳלֵי יְהוּדָה *Zelte Judas* und Mal. 2, 12 אָהֳלֵי יַעֲקֹב *Zelte Jakobs* zur Beeichnung der Theokratie gebraucht, und Luc. 16, 9 be-

zeichnet den Eintritt in die ewigen Zelte, den Eintritt in die Gemeinschaft der Heiligen im Himmel. Ps. 15, 1 wird in den Worten: מִי־יָגוּר בְּאָהֳלֶךָ מִי־יִשְׁכֹּן בְּהַר קָדְשֶׁךָ *wer darf weilen in deinem Zelte, wer wohnen auf deinem heiligen Berge?* Ps. 61, 5 אָגוּרָה בְאָהָלְךָ עוֹלָמִים *herbergen möcht ich in deinem Zelte ewig*, und Job 11, 14 וְאַל תַּשְׁכֵּן בְּאֹהָלֶיךָ עַוְלָה *und laß nicht in deinem Zelte Unrecht wohnen*, das *Verweilen* und *Wohnen im Zelte* von der gastfreundlichen Wohnung, und namentlich von der innigen Verbindung und Gemeinschaft gebraucht. Vgl. Offenb. 20, 9; Ps. 84, 2, wo es heißt: »wie lieblich sind deine Wohnungen (מִשְׁכְּנוֹתֶיךָ d. i. der Tempel), Jehova, Gott der Heerschaaren«; Ps. 76, 2 f. 133, 13. 14. Auch verkündigen Jesaia 2, 2. 3. 4 und Micha 4, 2. 3 vorher, daſs in einer zukünftigen Zeit die Verehrung Jehova's, d. i. die wahre Religion und richtige Gotteserkenntniſs, über den ganzen Erdkreis verbreitet werden sollen. S. Ephes. 2, 14. 19. Röm. 11, 25, wo die bekehrten Heiden als Mitbürger und Hausgenossen des einen wahren Gottes und als eine Einheit mit dem gläubigen Israel bezeichnet werden.

Jesaia und Micha drücken dieses an den angeführten Stellen symbolisch mit den Worten aus: »*Und es begiebt sich am Ende der Tage* (d. i. in der messianischen Zeit) ... *und zu ihm* (dem Berge Zion) *strömen alle Völker. Und es kommen viele Völker und sagen: wohlan, laſst uns hinanziehen zum Berge Jehova's, zum Hause des Gottes Jakobs, daſs er uns lehre seine Wege und wir wandeln auf seinen Pfaden. Denn von Zion geht aus die Lehre und das Wort Jehova's von Jerusalem. Und er wird ein Richter der Völker, Schiedsrichter vieler Nationen.* Es bezeichnet das *Strömen zum Hause*, d. i. das Weilen und Wohnen in den Wohnungen Jerusalems, offenbar die Theilnahme der Heiden an der wahren Religion der Israeliten. Vgl. Jes. 19, 18 f.; 2[illegible] 8; 42, 1. 4. 6; 49, 6; 51, 4. 5; 60, 5 ff.; 66, 19 ff.; Ps. 2[illegible] 28; Zach. 8, 20—23; 9, 7; 14, 16—19. Die dereinstige Bekehrung der Heiden, namentlich der Nachkommen Ja-

phets durch christliche Glaubensboten aus den Juden verkündigt Jesaia 66, 18—22 mit den Worten : »es kommt (die Zeit), zu versammeln alle Völker und Zungen, dafs sie kommen und schauen meine Herrlichkeit. Da thue ich an ihnen in Wunder, dafs wenn ich von ihnen Ueberlebende zu den Heiden entsende, nach Tarschisch, Phul und Lud, den Bogenschützen, Thubal und Javan, den fernen Gestaden, die nie von mir hörten, noch meine Herrlichkeit sahen, dafs sie meine Herrlichkeit unter den Völkern verkünden, und sie alle eure Brüder aus allen Heiden als Gabe Jehova darbringen, auf Rossen und auf Wagen und in Sänften und auf Maulthieren und auf Dromedaren, hin zu meinem heiligen Berge nach Jerusalem (sagt Jehova), so wie die Kinder Israel die Gabe in reinem Gefäfse znm Hause Jehova's bringen, dafs ich auch von ihnen welche nehme zu Priestern, zu Leviten, sagt Jehova.«

Die von uns angegebene Erklärung findet sich schon bei einigen alten Uebersetzern, wie Jonathan, der den Vers 27 : »Der Herr wird die Grenze Japhets zieren, und Proselyten werden seine Söhne werden und sie wohnen in der Schule Sems« wiedergiebt. Fast eben so haben der heil. Chrysostomus, der heil. Hieronymus, der heil. Augustinus, Cyrillus von *Alexandrien* und viele ältere und neuere Ausleger diesen Ausspruch von der Berufung und Bekehrung der Heiden zur wahren Religion erklärt.

Der heil. Chrysostomus schreibt in der 29. Homilie zum 9. Kapitel der Genesis : »Ich bin der Meinung, dafs derselbe (Noach) durch das Segnen seiner beiden Söhne (Sem und Japhet) die Berufung beider Völker hat bezeichnen wollen, und zwar durch Sem die Juden, denn von ihm stammt Abraham und das zahlreiche Geschlecht der Juden, durch Japhet aber die Berufung der Heiden. Siehe aber den Segen dieses aussprechen : denn *Gott*, sagt er, *breite aus den Japhet und er wohne in den Zelten Sems.* Dieses sehen wir an den Heiden erfüllt. Denn wenn er sagt : *er breite aus*, so hat er darunter alle Heiden bezeichnet. Aber

durch die Worte: *er wohne in den Zelten Sems*, bezeichnet er, dafs die Heiden dasjenige, was den Juden bereitet und verordnet ist, zu besitzen angefangen haben; und Canaan wird ihr Knecht sein« (23).

Der heil. Hieronymus schreibt *Quaestiones Hebr. in Genesin*: »De Sem Hebraei, de Japhet populus gentium nascitur. Quia lata est multitudo credentium, a latitudine, quae Japhet dicitur, latitudo nomen accepit. Quod autem ait: *Et habitet in tabernaculis Sem*, de nobis prophetatum, qui in eruditione et scientia scripturarum eiecto Israele versamur.« Hugo a sancto Charo stimmt ihm bei.

Der heil. Augustinus sagt lib. XII *contra Faustum*, cap. 24 ad Gen. 9, 26. 27: »Quem autem non excitet, quem non vel informet, vel confirmet in fide, quod ita benedicuntur duo illi, qui nuditatem patris honoraverunt, quamvis aversi; velut quibus factum sceleratae vineae displicuerit! *Benedictus*, inquit, *dominus deus Sem*. Quamquam enim sit deus omnium gentium, quodammodo tamen proprio vocabulo et in ipsis iam gentibus dicitur deus Israel. Et unde hoc factum est, nisi ex benedictione Japheth? In populo enim gentium totum orbem terrarum occupavit Ecclesia. Hoc prorsus, hoc praenuntiabatur, cum diceretur, *latificet deus Japheth, et habitet in domibus Sem*. Videte Manichaei, videte, ecce in conspectu vestro est orbis terrarum: hoc stupetis, hoc doletis in populis nostris, quia latificat deus

(23) *Διὰ γὰρ τῶν εὐλογιῶν τούτων, τοῦ Σὴμ καὶ τοῦ Ἰάφεθ, τῶν δύο λαῶν αἰνίττεσθαι αὐτὸν οἶμαι τὴν κλῆσιν· καὶ διὰ μὲν τοῦ Σήμ, τοὺς Ἰουδαίους. ἐξ ἐκείνου γὰρ ὁ πατριάρχης Ἀβραὰμ καὶ τὸ τῶν Ἰουδαίων ἐπιδέδωκε γένος· διὰ δὲ τοῦ Ἰάφεθ, τὴν τῶν ἐθνῶν κλῆσιν· ὁρᾷ γὰρ καὶ ταύτην τὴν εὐλογίαν τοῦτο προμηνύουσαν· πλατῦναι γάρ, φησιν, ὁ θεὸς τῷ Ἰάφεθ, καὶ κατοικησάτω ἐν τοῖς σκηνώμασι τοῦ Σήμ· τοῦτο ἐπὶ τῶν ἐθνῶν εἰς ἔργον ἐκβεβηκὸς ὁρῶμεν· διὰ μὲν γὰρ τοῦ εἰπεῖν, πλατῦναι, τὸ [illegible] πάντα ἤλξατο· διὰ δὲ τοῦ εἰπεῖν, κατοικησάτω ἐν τοῖς σκηνώμασι τοῦ Σήμ, ὅτι τῶν τοῖς Ἰουδαίοις εὐτρεπισθέντων καὶ ἐκείνοις παρασκευασθέντων τὰ ἔθνη τὴν ἀπόλαυσιν ἔσχε· καὶ γενηθήτω Χαναὰν παῖς αὐτῶν.*

Japheth. Videte si non habitet in domibus Sem, id est, in Ecclesiis, quas filii Prophetarum Apostoli construxerunt. Audite quid dicat Paulus (Eph. 2, 12) iam fidelibus genti-us : *Qui eratis,* inquit, *illo in tempore sine Christo, alienati a* *cietate Israel, et peregrini testamentorum, et promissionis spem* *on habentes, et sine deo in hoc mundo.* Per haec verba stenditur quod nondum habitabat Japheto in domibus Sem. ed paulo post quemadmodum concludat advertite. *Igitur* *in,* inquit (vs. 19), *non estis : peregrini et inquilini, sed estis* *res sanctorum, et domestici dei* (*συμπολῖται τῶν ἁγίων καὶ* *ἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ*) *super aedificati super fundamentum Apostolo-* *um et Prophetarum, ipso summo angulari lapide exsistere Chri-* *to Jesu.* Ecce quomodo dilatatur Japheth, et habitat in mibus Sem.«

Richtig bemerkt auch Cornel. a Lapide z. d. St. : Allegorice, et praecipue prophetatur hic ecclesia gentium latanda, et coadunanda Judaeis in Christo et Christianis-o; nam ex Japhet orti sunt Gentiles, ex Sem vero orti nt Judaei et Christus, qui primi habuerunt dei templum, ltum, et Ecclesiam, in quam deinde Gentiles transtulit ristus, ex utrisque faciens unam Ecclesiam (Eph. 2, 14; a. 10, 16), eiusque amplitudinem et caput ex Sem, id t, ex Jerusalem et Judaeis (Isai. 2, 2—4; Hebr. 1, 8; ac. 24, 47) in Japhet, id est, Romam ad Gentiles trans-lit. Ita S. Hieron. Chrysost. hom. 29. Est hic ergo pro-etia clara de vocatione gentium ad Christum.« Und feiffer schreibt a. a. O. S. 79 : »dicitur *Japhet* habiturus tentoriis Semi, non *mutatione loci,* sed *conformatione animi,* ve *recipiendus in gremium verae Ecclesiae,* quae in veteri stamento penes Semi posteris erat.« In diesem Sinne en jene Worte auch Pererius, Del Rio, Rivetus, alovius z. d. St. und Sect. VIII. myst. p. 34 f., Gerhardus d. St. und Hom. P. I, p. 341, Walther Offic. Bibl. erv. 35, p. 746 u. a.

Auch Bochart, welcher der ersteren Erklärung mit Un-echt den Vorzug giebt, nennt diese eine nicht zu verwerfende.

Denn a. a. O. S. 151 schreibt er : »Ex hac interpretatione (d. i. die von Hieronymus, Augustinus und Chrysostomus gegebene) tria emergunt non temere praetereunda. Primo, Ecclesiam dici *tabernacula Semi*, quia usque ad Christi adventum familiae Semi fuit affixa. Ut per tabernacula taceam Ecclesiae statum in terris recte exprimi, non modo quia Patriarchae Abraham, Isaac et Jacob in tentoriis habitarunt ut peregrini, ut servat Apostolus, Hebr. 11, 9. Sed et quia fidelium omnium, in hac vita ea est conditio. Hinc Petrus in secunda cap. 1, vers. 13 ἐφ' ὅσον εἰμὶ ἐν τούτῳ τῷ σκηνώματι, *quamdiu sum in hoc tabernaculo*. Et Paulus 2 Cor, 5, 1 : Scimus enim quod si ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους καταλυθῇ, *terrestris nostra domus tabernaculi dissolvatur, aedificium ex deo habemus, domum non manufactam, aeternam in coelis.*

»Secundo, Japhethi posteros olim non habitasse in tabernaculis Semi, id est, ad ecclesiam dei nullo modo pertinuisse, nec sortem habuisse in Jacob : quod Apostolus docet his verbis, Eph. 2, 12 : *Eratis illo tempore sine Christo, alienati a republica Israelis, extranei a pactis promissionis, spem non habentes, et dei expertes in mundo.*

»Tertio, eosdem Japhethi posteros hodie ita habitare in tabernaculis Semi ut praecipuam partem constituant Ecclesiae gentium. Quamvis enim neque Semi neque Cham liberos ab Ecclesia excludat deus, in qua nec Graecus est, nec Judaeus, aut Barbarus, aut Scytha, sed Christus omnia in omnibus : tamen hoc certum, Christi fidem iam inde ab aevo Apostolorum in Europa maxime viguisse, et Asiae partibus quae in Japhethi sortem ceciderunt. Quod longa inductione demonstrare sit facillimum.«

Dafs die Worte : *Japhet wohne in den Zelten Sems* nicht von der Eroberung Palästina's und der Verstoſsung der Juden, sondern von der Bekehrung der Nachkommen Japhets zur wahren Religion und von der brüderlichen Einigkeit und Eintracht handeln, erkennt auch Tuch an. Denn er schreibt zu 1 Mos. 9, 27 : »Unmöglich kann hier

ine Besitznahme semitischer Provinzen durch japhetitische Eroberer, vgl. 4 Mos. 24, 24, am wenigsten die Unterjochung Canaans durch die Griechen und Römer (Clericus) gemeint sein, sondern der Ausspruch geht vielmehr zurück auf das gemeinsame Wirken beider Brüder mit gleicher Pietät, und soll die *ideale Eintracht* andeuten, in welher noch die späteren Nachkommen sich verbinden werden zu einem höheren Zwecke, wie einst die Stammväter. Es litzt hier zuerst in den allgemeinsten Umrissen der Geanke durch, den der Ergänzer (?) alsbald in der Patriarhalgeschichte deutlicher ausspricht, dafs aus Sems Schoofse as Heil der Völker kommen werde (s. c. 12, 3), die Zion um Mittelpunkte ihrer gemeinsamen Bestrebungen machend hne Zweifel sich in der Furcht des Herrn verbinden würen. Dieser Gedanke, das Product des ausgebildeten, inerlich wie äufserlich befestigten Jehovismus, der die Jeovareligion als Weltreligion auffafst und füglich zu ner Zeit erwartet werden kann, wo auch äufserlich n Centralpunkt alle Jehovaverehrer vereinigte — dieser edanke erscheint um ein weniges später (?) als bei nserem Verfasser, in den prophetischen Erwartungen on der Zukunft (Jes. 2, 2—4; Zach. 14, 16 f.; 9, 7; vgl. it 8, 20—23; Ps. 22, 28 u. a. bei Gesenius zu Jes. h. 1, S. 179, Credner zu Joel S. 69 f.) als einer der erbensten Wünsche. Auch hier ist dieser Gedanke im unde des Noach ganz passend, der prophetisch die spätere ukunft überschauend, die Spitze des Glücks, welches er phet verkündet, eben in dieser Gemeinschaft mit Sem kennt. Zwar liegt dies nur dunkel angedeutet in den orten, aber der Verfasser konnte nicht deutlicher reden; r mufste noch אָהֳלֵי שֵׁם sagen, wo Zach. 12, 7 אָהֳלֵי יְהוּדָה, al. 2, 12. אָהֳלֵי יַעֲקֹב gesagt sind, da die Person noch nicht rhanden war, an welche sich die Erfüllung anschliefsen lte. Mit Abraham tritt auch sogleich die Idee deutlicher rvor, und es steht alles im besten Einklange.«.

Gut bemerkt auch Calvin z. d. St. »Sensus est, temporale fore dissidium inter Sem et Japheth; deinde venturum tempus, quo rursus coalescant in unum corpus et commune habent domicilium. Certo vero certius est, vaticinium hic de rebus secundum hominem incognitis proferri, cuius non alium fuisse auctorem quam deum, eventus demum ostendit. Duo annorum millia et aliquot secula fluxerunt, antequam gentes et Judaei in unam fidem aggregarentur. Tunc filii Sem, quorum maior pars diffluxerat, et se absciderat a sancta dei familia, simul collecti sunt, ut sub eodem tabernaculo agerent. Gentes etiam ex Japheth progenitae, quae diu palantes ac vagae fuerant, in idem tabernaculorum receptae sunt. Deus enim nova adoptione unum populum ex diversis effecit et fraternam unitatem sancivit, inter alienos (cf. Eph. 2, 14. 19; Joan. 10, 16). Atque id factum est suavi et blanda dei voce, quam in Evangelio protulit: et quotidie adhuc impletur vaticinium hoc, quum dispersas oves invitat deus ad suum gregem, et hinc inde colligit, qui recumbant cum Abraham, Isaac et Jacob in regno coelorum« (24).

---

(24) Dafs die Worte: »*er wird wohnen in den Hütten Sems*«, nicht auf Gott, sondern auf Japhet zu beziehen sind, nimmt auch Heidegger a. a. O. S. 633 an. Nachdem er bemerkt hat, dafs namentlich Fuller miscell. 11, 4 nach dem Vorgange von Philo, Onkelos, Theodoret, Lyranus und Tostatus diesen prophetischen Ausspruch sowohl im Allgemeinen von dem Wohnen Gottes in der Familie Sems, als in specie von Christus, der gleichsam in den Zelten unter den Juden, den Nachkommen Sems, gewohnt habe, erkläre, fährt er fort: »Nihilominus non tam ad deum quam ad Japhetum haec verba referenda existimo: partim quia, cum hic sensus, quem ex his verbis reddunt, iam antea, ubi Noë praedixit, deum futurum deum Semi, expressus fuerit, in tam brevi et nervosa prophetia tautologia admittenda foret; partim, quia, cum praecedentes versus singuli pertineant tum ad Chamum tum ad Semum, probabile sit, etiam hunc totum ad Japhetum pertinere; partim denique quia, cum sequentia: *Et Chanaan sit servus eius*, haud dubie referenda sint ad Japhetum, ratio nulla sit, cur non et proxime praece-

Wenn Mercer gegen die von uns gegebene Erklärung bemerkt, dafs auch von den Nachkommen Chams Viele in die wahre Kirche eingetreten seien, so dient als Antwort, dafs dieser Umstand derselben nicht entgegenstehe, da *hier* von dem Glücke der Nachkommen Chams, den Noach in Canaan verflucht, nicht die Rede sein konnte. Dafs aber die Nachkommen Chams auch dereinst zur Kenntnifs des wahren Gottes kommen und in die wahre Kirche eintreten sollen, verkünden zu deutlich die Verheifsungen an Abraham, Isaak und Jakob und die Weissagung Jakobs 1 Mos. 49, 10, wonach dereinst *alle* Völker der Erde, also auch die Nachkommen Chams, gesegnet werden sollen. Schon Hackspan hat die Entgegnung des Mercer als eine unzulässige bezeichnet.

Die letzten Worte des prophetischen Ausspruchs Noachs: וִיהִי כְנַעַן עֶבֶד לָמוֹ können: und *Canaan sei sein* (des Japhets) oder *ihr* (des Sems und Japhets, oder der Japhetiten) *Diener* übersetzt werden, da לָמוֹ sowohl *eine* als mehrere Personen bezeichnen kann und aus der betreffenden Stelle entnommen werden mufs, ob von Mehreren oder von Einem die Rede ist. Da im vorhergehenden Verse nur von Sem die Rede ist, und Jehova, wegen der grofsen Wohlthaten, die er den Nachkommen desselben ertheilen will, Gott Sems genannt wird, so mufs לָמוֹ auf Japhet

---

omnia referantur ad eundem. Cum igitur omnino de Japheto dicatur, eum habiturum in tentoriis Semi, quo id pacto fieri debuerit, manifestum est. Tabernacula enim Semi quid aliud sunt quam Ecclesia, hactenus intra familiam Semi, cui Jehovam in deum futurum praedixerat Noë, seu posteros eius ex Jacobo oriundos, comprehensa. Igitur Japheti posteri innuuntur certo et definito divinitus tempore accessuri ad communionem aeternam Ecclesiae, valere jussis diis gentium λεγομένοις agnituri ac celebraturi eum deum qui hactenus erat אלהי שם *deus Semi*. Uno verbo Noë praedixit vocationem gentium, successuram post mortem Christi, de qua diserte haec verba accipiunt Chrysostomus in Genesin, serm. 28, Hieronymus, Augustinus, alii.«

oder vielmehr auf dessen Nachkommen, die mit ihm als ihrem Stammvater als eine Person oder eine Einheit erscheinen, bezogen werden. Wie von Noach dem Sem auſser der Erhaltung der Erkenntniſs des wahren Gottes bei seinen Nachkommen verheiſsen wird, daſs Canaan demselben, d. i. die Canaaniter den Semiten, dienen sollen, so fügt er hier noch hinzu : *Und Canaan sei sein Diener.* Es wird also das Vers 25 dem Canaan angekündigte traurige Loos : *ein Knecht der Knechte wird er seinen Brüdern sein,* in den folgenden Versen zur Verstärkung und zum gröſseren Nachdrucke wiederholt, indem sowohl in dem Segen Sems : *und Canaan sei sein Knecht*, als in dem Segen Japhets das dem Canaan angekündigte traurige Loos wiederkehrt. Wie und wann dieser prophetische Ausspruch an den Nachkommen Sems, Japhets und Canaans seine Erfüllung erhalten hat und daſs derselbe noch in unseren Zeiten sich erfüllt, haben wir bereits oben angegeben. Es wurde nämlich daselbst gezeigt, daſs den Canaanitern zuerst ein trauriges Loos zufiel bei der Eroberung Canaans durch die Israeliten, die Nachkommen Sems, später durch die Assyrer, Perser, Griechen und Römer, die Vorderasien, Aegypten und andere Gegenden Afrika's, welche die Nachkommen Chams bewohnten, erobert haben. Noch in neueren Zeiten sind Tausende aus Afrika als Sclaven in verschiedene Gegenden, namentlich nach Amerika und mehrere Länder abgeführt worden. Auch in Aegypten, Asien, namentlich in dem türkischen Reiche, befinden sich noch jetzt viele aus Afrika geführte Sclaven. Daſs noch jetzt die meisten Bewohner Afrika's mit geistiger Finsterniſs bedeckt und dem Götzendienst ergeben sind, ist zu bekannt, als daſs eine nähere Nachweisung nöthig wäre.

Daſs das dem Canaan angekündigte traurige Schicksal auf die angegebene Weise seine Erfüllung erhalten hat, erkennen auch zahlreiche ältere und neuere Ausleger an.

Bonfrerius bemerkt zu den Worten : *und Canaan sei sein Diener* : »Impletum id cum imperium *orbis* ad

'hristianos Imperatores in Europa pervenit, qui cum aliis ationibus etiam reliquias Chananaeorum populorum sibi ubiectas habuerunt. Quamquam etiam intelligi posset id actum iam ante sub Alexandro Magno, qui Tyrios et Sionios, qui et ipsi e Chananaeis erant, edomuit, ac penitus ubiugavit.« Clericus: »Macedones et Romani Syriam et 'alaestinam subegere. Iidem plerasque omnes Tyriorum et Sidoniorum colonias vectigales sibi facere, ac praesertim uidem Romani, qui Africam, Hispaniam et Siciliam Poenis fertas provincias habuerunt.«

In demselben Sinne schreibt Moldenhawer z. d. St.: Die Nachkommen des Japhet haben sich die Canaaniter nterwürfig gemacht, als die Griechen und Römer Syrien, 'anaan und Phönicien erobert haben. Denn bei der Gegenheit haben sie die Canaaniter sich unterworfen, welche en Nachkommen des Sem gedient. Noch mehr aber ist as geschehen, als die Römer sich Afrika, und besonders arthago, Spanien und Sicilien unterwürfig gemacht. Denn aselbst haben sich viele Canaaniter aufgehalten.«

P. v. Schranck bemerkt zu jenen Worten: »Non nstat, Chanaanaeos vel Semitis vel Japhethitis constanti uadam servitute subiectos fuisse. Sunt vero quidam pouli, qui quasi ad servitutem nati sunt: neque enim bello pti clementiae victoris vitam debent, illiusque gratiam rvitute sua redimunt, sed in plena pace vel a principibus uis, vel etiam a propriis parentibus, nihil mali promeriti, ercatoribus Europaeis Asiaticisve venduntur; Africae troae incolas puto, quos ob colorem aterrimum Nigros vomus, homines incertae stirpis, proxime quidem Chamitis censendi, sed ut nihilominus quaestio restet, ex quo Chami io sint orti. Commune mangonium, quod sibi in illos lire tam Semitae, quam Japhethitae putant, suspicionem xcitat, stirpis illos esse Chanaanaeae.«

Was wir im Vorhergehenden zur Erklärung des prohetischen Ausspruchs Noachs gesagt haben, hat uns zu em Resultate geführt, dafs derselbe eine der merkwürdig-

sten Weissagungen über die Zukunft enthält. Denn er verkündigt nicht blofs wichtige Begebenheiten und Zeiten, welche viele Jahrhunderte umfassen, sondern es läfst sich auch dessen Erfüllung historisch nachweisen. Die Nachkommen Sems (die Abrahamiden, Israeliten, Juden) haben die wahre Religion und Verehrung des einen wahren Gottes, Jehova, viele Jahrhunderte erhalten, bis derjenige erschien, durch welchen nach den dem Abraham, Isaak und Jakob gegebenen Verheifsungen alle Völker der Erde beglückt werden sollen. Seit Verkündigung des ewigen Evangeliums des Messias und Sohnes Gottes, ist dasselbe nach und nach über den ganzen Erdkreis verbreitet worden und es sind bereits unzählige Nachkommen Japhets in die Zelte Sems aufgenommen worden und erfreuen sich der Erkenntnifs und Verehrung des einen wahren Gottes. Durch die eine wahre Religion sind die Nachkommen Japhets mit den gläubigen Nachkommen Sems auf's Innigste verbunden und bilden mit denselben eine grofse Familie von wahren Gläubigen. Die Nachkommen Japhets wohnen mit den gläubigen Nachkommen Sems in Eintracht und Freundschaft, wie eine grofse Familie gleichsam in demselben Hause, der wahren Kirche. Hingegen sind die Nachkommen Chams noch grofsentheils mit geistiger Nacht bedeckt, und die unglückliche Nachkommenschaft Canaans dient noch den Nachkommen Sems und Japhets, bis dafs auch jenen durch die Gläubigen aus Semiten und Japhetiten das Licht des wahren christlichen Glaubens und die wahre Freiheit des Geistes mitgetheilt und endlich das erfüllt wird, was schon dem Abraham verheifsen wurde: *in dir werden alle Völker gesegnet werden.* Es bezieht sich demnach dieser Segensspruch Noachs hauptsächlich auf Christus, den eigentlichen Gründer des grofsen Gottesreiches unter allen Völkern der Erde, und enthält das Positive, wo hingegen die erste Verheifsung 1 Mos. 3, 15 das Negative, die Vernichtung des bösen Reiches.

Diesem fügen wir noch eine Stelle aus der Geschichte der Religion Jesu Christi von Friedr. Leop. Grafen zu Stollberg bei, wo er I, 67 über den Segen Noachs schreibt: »Der über Sem ausgesprochene Segen ist durch die Wahl des Abraham, durch die Wahl der Abrahamiden zum Volke Gottes, durch Abstammung des Sohnes Gottes von Abraham nach dem Fleische, herrlich erfüllt worden! Erfüllet durch einen Segen, welcher sich von Sem über zahllose Japhetiten so reichlich, bis jetzt aber über die Chamiten noch sparsam verbreitet hat. Doch ihre Zeit wird kommen, wenn die Fülle der Heiden eingehen wird, Röm. 11, 25.«

»Das Wort des Segens, welcher Japhet ertheilt wird: »Gott breite Japhet aus und lasse ihn wohnen in den Hütten Sems«, wird vom heil. Augustin auf die christlichen Gemeinden der Japhetiten gedeutet, welche Erben des Segens Abrahams, dessen geistige Kinder, Glieder der Kirche sind, die von den Aposteln, Sems Kindern, gestiftet, a gegründet worden auf Jesum Christum selbst, der dem Fleische nach von Sem abstammt.«

---

§. 7.

Kurze Angabe der Hauptergebnisse der Abhandlung.

1. Die Nachkommen Canaans, welcher sich auch, wie sein Vater Cham, eines strafbaren Vergehens schuldig gemacht hatte, sollen dereinst von den Nachkommen Sems und Japhets unterworfen werden und ihnen dienen. Die Erfüllung dieser Weissagung ist von Seiten der Semiten durch die Eroberung Canaans und die Unterwerfung der darin wohnenden canaanitischen Volksstämme und von

Seiten der Japhetiten durch die Perser, Griechen und Römer geschehen, welche Canaan und die von den canaanitischen Volksstämmen bewohnten Gegenden erobert haben.

2. Der über Canaan ausgesprochene Fluch der Knechtschaft ist auch auf die übrigen Nachkommen Chams, namentlich auf die in Afrika wohnenden Chamiten, zu beziehen, indem ein grofser Theil Afrikas von den Persern, Griechen, Römern und Arabern erobert worden ist, dasselbe noch gröfstentheils in geistiger Finsternifs und Knechtschaft liegt, und viele Jahrhunderte hindurch Sclaven geliefert hat und noch liefert.

3. Sems Nachkommen sollen im Besitze richtiger Erkenntnifs des einen wahren Gottes und dessen Verehrung bleiben und sich eines grofsen Glückes und Segens zu erfreuen haben. Die Erfüllung dieser Verheifsung bestätigt die heil. Schrift. Denn nach derselben, sowie nach der Profangeschichte, haben die Israeliten, welche Nachkommen Sems sind, die richtige Erkenntnifs Gottes bewahrt, sind seiner Verehrung treu geblieben und haben sich viele Jahrhunderte hindurch einer göttlichen Offenbarung und Leitung zu erfreuen gehabt.

4. Die Nachkommen Japhets sollen sehr zahlreich werden und viele Länder einnehmen und bevölkern; dereinst aber auch zur Erkenntnifs und Verehrung des einen wahren Gottes gelangen und mit den Nachkommen Sems eine grofse gläubige Gemeinde, die Kirche, bilden. Die Erfüllung dieser Verheifsung ist in Betreff der wahren Religion im Grofsen und Ganzen erst nach Christi Ankunft durch die Verkündigung des Evangeliums geschehen, und dauert noch fort. Wie die Geschichte die Erfüllung dieses Punktes bestätigt, so geschieht dieses auch in Betreff des zweiten Punktes. Denn sie lehrt uns, daß die Nachkommen Japhets den gröfsten Theil von Asien, ganz Europa, Amerika und Australien bevölkert haben.

5. Von der Bekehrung der Nachkommen Chams zum wahren Glauben ist in dem prophetischen Spruche Noachs nicht die Rede, weil Noach über Chams Nachkommen nicht eine Verheifsung, sondern eine Strafe aussprechen wollte. Es wird jedoch deren dereinstige Bekehrung, welche nach anderen Verheifsungen und Weissagungen ebenfalls erfolgen soll, keineswegs ausgeschlossen.

II.

Ueber die

ˡen Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob

ertheilten Verheifsungen

·ines zukünftigen Segens der Völker der Erde;

1 Mos. 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14.

Eine exegetisch-kritische Abhandlung.

Einleitung.

Nachdem von Gott in seiner grofsen Huld den ersten Stammältern und deren Nachkommen sogleich nach dem Sündenfalle ein Sieg über die Macht des Satans und seines Anhanges und dadurch Errettung und Heil, oder doch die Möglichkeit, ihr Heil zu wirken, verheifsen und von Noach, em zweiten Stammvater des Menschengeschlechtes, in nem prophetischen Segensspruche, sogleich nach der rofsen Fluth, welche mit Ausnahme Noachs und seiner Familie und der in die Arche aufgenommenen Thiere, alle Menschen und auf der Erde lebenden Thiere vertilgte, die Semiten als die Erhalter des Gottesreiches und die Träger er göttlichen Offenbarung bezeichnet und den Nachkommen phets die dereinstige Bekehrung und der Eintritt in jenes eich vorherverkündigt worden, wird in den den Patrihen Abraham, Isaak und Jakob ertheilten Verheifsungen 1 Mos. 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 4 allen Völkern nd Geschlechtern der Erde, also auch den Nachkommen hams, ein Segen, d. i. die Gründung eines über die ganze rde sich erstreckenden Gottesreichs verheifsen. Nach denben soll dereinst die wahre Religion ein Gemeingut aller ölker der Erde werden und sollen auch die Heiden sich htiger Gotteserkenntnifs und grofser Güter und Wohlaten jeder Art von Gott zu erfreuen haben.

Dafs in jenen Stellen die Jehovareligion als Weltrelin und das Heil aller Völker verheifsen wird, wollen wir

im Folgenden nachweisen und zugleich darthun, dafs eine andere Auffassung jener Verheifsungen unzulässig ist.

Um den wissenschaftlichen Anforderungen zu genügen, wollen wir 1) den hebräischen Text nebst einer deutschen und den alten Uebersetzungen mittheilen, 2) die verschiedenen Erklärungen kurz vorlegen, 3) die Literatur über diese Verheifsungen anführen, 4) dieselben exegetisch behandeln, 5) die Gründe, wodurch mehrere Ausleger zu beweisen gesucht haben, dafs jene Verheifsungen sich nicht auf die Bekehrung der Völker und auf Christus beziehen, und 6) die abweichenden Erklärungen beurtheilen und als unbegründet darthun. Es wird sich aus der Behandlung jener Verheifsungen als Resultat ergeben, dafs in denselben hauptsächlich von Christus und seinem Reiche, worin alle Völker der Erde eintreten und sich eines grofsen Heils zu erfreuen haben sollen, die Rede ist.

Was die beiden anderen Punkte der den Patriarchen ertheilten Verheifsungen, nämlich die grofse Nachkommenschaft und den Besitz von Canaan betrifft (1 Mos. 12, 2. 3. 7; 15, 5. 7. 18; 22, 16—18; 26, 3. 4; 28, 13—15), so schliefsen wir diese von unserer Behandlung aus und thun derselben nur beiläufig Erwähnung.

---

§. 1.

Der hebräische Text und die alten Uebersetzungen jener Verheifsungen.

Die erste Verheifsung 12, 2. 3, welche dem Abram (1) gegeben wurde, als er von Jehova den Befehl erhielt, aus

---

(1) אַבְרָם *hoher Vater*, d. i. Erhabener, welcher Name 1 Mos. 17, 5 bei der Verheifsung einer zahlreichen Nachkommenschaft in אַבְרָהָם

Vaterhaus, seine Verwandtschaft und Heimath, worin sich der Götzendienst höchst wahrscheinlich schon sehr verbreitet hatte, zu verlassen und in das Land Canaan zu ziehen, lautet im Grundtexte:

וְאֶעֶשְׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל וַאֲבָרֶכְךָ וַאֲגַדְּלָה שְׁמֶךָ וֶהְיֵה בְּרָכָה : וַאֲבָרְכָה
מְבָרְכֶיךָ וּמְקַלֶּלְךָ אָאֹר וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה :

Und ich will dich zu einem grofsen Volke machen und dich segnen und grofs machen deinen Namen und sei ein Segen. Und segnen will ich, die dich segnen, und die dich verfluchen, will ich fluchen und gesegnet sollen werden durch dich alle Geschlechter der Erde.

Καὶ ποιήσω σε εἰς ἔθνος μέγα· καὶ εὐλογήσω σε, καὶ μεγαλυνῶ τὸ ὄνομά σου, καὶ ἔσῃ εὐλογημένος (cod. Alexand. *εὐλογητὸς*). *Καὶ εὐλογήσω τοὺς εὐλογοῦντάς σε, καὶ τοὺς καταρωμένους σε καταράσομαι· καὶ ἐνευλογηθήσονται* (Aquila und edit. complut. *εὐλογηθήσονται*, Cod. Oxon. und edit. Aldina stimmen mit dem Cod. Vatic. überein) *ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς.*

Der Syrer in der Peschito:

ܘܐܥܒܕܟ ܠܥܡܐ ܪܒܐ . ܘܐܒܪܟܟ . ܘܐܪܘܪܒ ܫܡܟ . ܘܬܗܘܐ ܡܒܪܟ .
ܘܐܒܪܟ ܡܒܪܟܢܝܟ ܘܠܡܨܛܠܛܢܝܟ ܐܠܘܛ . ܘܢܬܒܪܟܘܢ ܒܟ ܟܠܗܝܢ
ܫܪܒܬܐ ܕܐܪܥܐ . ܘܒܙܪܥܟ ♦

Und ich will dich machen zu einem grofsen Volke und will dich segnen und grofs machen deinen Namen und sei gesegnet. Und ich will segnen, die dich segnen, und die dich fluchen, will ich fluchen; und es sollen gesegnet werden in dir alle Familien der Erde.

Onkelos in der chaldäischen Uebersetzung:

וְאַעְבְּדִנָּךְ לְעַם סַגִּי וַאֲבָרְכִנָּךְ וַאֲרַבֵּי שְׁמָךְ וּתְהֵי מְבָרַךְ : וַאֲבָרֵ־
מְבָרְכָךְ וּמְלַטְטָךְ אֵילוּט וְיִתְבָּרְכוּן בְּדִילָךְ כֹּל זַרְעֲיַת אַרְעָא :

Vater der Menge, d. i. einer Menge von Völkern, הֲמוֹן גּוֹיִם, von Gott verändert wurde. Das im Hebräischen ungebräuchliche רְהָם bezeichnet Menge, wie das Arabische رُهَام beweist.

Und ich will dich machen zu einem grofsen Volke und dich segnen und grofs machen deinen Samen und du wirst gesegnet sein. Und segnen will ich, die dich segnen, und die dich fluchen will ich fluchen, und gesegnet werden deinetwegen alle Geschlechter der Erde.

Der heil. Hieronymus giebt beide Verse wieder: »Faciamque te in gentem magnam, et benedicam tibi, et magnificabo nomen tuum; erisque benedictus. Benedicam benedicentibus tibi, et maledicam maledicentibus tibi: atque in te benedicentur universae cognationes terrae.«

Der arabische Uebersetzer in der Londoner Polyglotte (Saadia Hag-Gaon):

أصنع منك أمة كبيرة وأبارك فيك وأعظم اسمك وتكون بركة ٭ وأبارك مباركيك وشاتمك ألعن ويتبرك بك جميع عشائر الأرض ٭

Und aus dir will ich machen ein grofses (zahlreiches) Volk und will dich segnen und grofs machen deinen Namen und du wirst ein Segen. Und ich will segnen, die dich segnen, und den, der dir Schmach anthut, will ich fluchen und durch dich werden alle Familien (Geschlechter) der Erde gesegnet werden.

Der chaldäische Paraphrast Jonathan ben Uziel:
ואעבדינך לעם רב ואיבריכינך וארבי שמך ותהי מברך : ואברך ית
כהניא דפרסין ידיהון בצלו ומברכין ית בנך ובלעם דמלטט יתהון
אקטליניה לפתגם דחרב ויתברכון בך כל זרעית ארעא :

Und ich will dich machen zu einem grofsen Volke und dich segnen und grofs machen deinen Namen und sei gesegnet. Und ich will die Priester segnen, die ihre Hände zum Gebete ausbreiten, und deine Söhne segnen; und den Bileam, der sie flucht, will ich fluchen, und sie werden ihn tödten mit der Schärfe des Schwertes und durch dich werden alle Geschlechter der Erde gesegnet werden.

Der Targum von Jerusalem:
ואעביד יתך לאומא רבא ואברך יתך ואתקף ויהוי אברם לברכן טבן :

וַאֲבָרֵךְ מַן דִּמְבָרֵךְ יָתָךְ וּמַן דְּלָיֵט יָתָךְ יְהֵי לִיט וְיִתְבָּרְכוּן בִּזְכוּתָ־
כָּל זַרְעֲיָת אַרְעָא :

Und ich will dich einsetzen zu einem grofsen Volke und dich segnen; und es wird grofs (stark) *werden und Abram sein zu zahlreichen Segnungen. Und ich will segnen den, der dich segnet; und derjenige, welcher dich flucht, wird verflucht sein : und wegen deines Verdienstes werden alle Geschlechter* (eig. Samen) *der Erde gesegnet werden.*

Die Verheifsung, dafs Abraham eine grofse und mächtige Nachkommenschaft haben werde und alle Völker der Erde durch ihn gesegnet werden sollen, wird demselben, nachdem er in Folge des göttlichen Befehls 12, 1 nach Canaan gewandert war (12, 5 ff.), die Verheifsung des Besitzes von Canaan erhalten (1 Mos. 12, 7 ff.; 13, 14; 15, 5 ff.; 17, 8), Jehova zu Mamre einen Altar erbaut (13, 18), die auswärtigen feindlichen Könige, die in Palästina eingefallen waren, besiegt und den gefangen weggeführten Loth befreit, dem Melchisedek, König von Salem, und Priester des höchsten Gottes, Brod und Wein zum Opfermahle gebracht (1 Mos. 14, 1 ff.), die Verheifsung eines leiblichen Erben und zahlloser Nachkommen erhalten (15, 4. 5; 17, 5. 7. 16), mit Gott einen Bund geschlossen und sich und seine männlichen Hausgenossen beschnitten (1 Mos. 17, 1 ff.) und Jehova's Befehlen in Allem Folge geleistet hatte, 1 Mos. 18, 17. 18 von dem Herrn (אֲדֹנָי V. 3), welcher nebst zwei Engeln ihm erschienen war ùnd ihm den Untergang der Städte im Thale Siddim wegen ihrer grofsen Sünden verkündigte, mit den Worten wiederholt :

וַיהוָה אָמָר הַמְכַסֶּה אֲנִי מֵאַבְרָהָם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה : וְאַבְרָהָם הָ־
יִהְיֶה לְגוֹי גָּדוֹל וְעָצוּם וְנִבְרְכוּ־בוֹ כֹּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ :

Und Jehova sprach : Soll ich dem Abraham verhehlen, was ich thun will. Und Abraham wird zu einem grofsen und starken Volke werden und durch ihn werden alle Völker der Erde gesegnet werden.

Der alexandrinische Uebersetzer giebt jene Worte wieder : *ὁ δὲ κύριος εἶπε, οὐ μὴ κρύψω ἐγὼ ἀπὸ Ἀβραὰμ τοῦ παιδός μου ἃ ἐγὼ ποιῶ; Ἀβραὰμ δὲ γινόμενος ἔσται εἰς ἔθνος μέγα καὶ πολύ·* (Aquila *ὀστέϊνον*, Symmachus *ἰσχυρόν*)· *καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν αὐτῷ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς.*

Der Syrer in der Peschito :

ܡܪܝܐ ܐܡܪ ܡܟܣܐ ܐܢܐ ܡܢ ܥܒܕܝ ܐܒܪܗܡ . ܡܕܡ ܕܥܒܕ ܐܢܐ ܀
ܘܐܒܪܗܡ ܡܗܘܐ ܗܘܐ ܢܗܘܐ ܠܥܡܐ ܪܒܐ ܘܥܫܝܢܐ . ܘܢܬܒܪܟܘܢ ܒܗ
ܟܠܗܘܢ ܥܡܡܐ ܕܐܪܥܐ ܀

Und es sprach der Herr : Soll ich meinem Diener Abraham verhehlen, was ich thun will? Und Abraham wird zu einem grofsen und zahlreichen Volke werden und alle Völker der Erde sollen durch ihn gesegnet werden.

Onkelos :

וַאֲמַר הַמְכַסֵי אֲנָא מֵאַבְרָהָם דִי אֲנָא עָבֵיד : וְאַבְרָהָם מֶהֱוָה יְהֵי
לְעַם סַגִי וְתַקִיף וְיִתְבָּרְכוּן בְּדִילֵיהּ כֹּל עַמְמֵי אַרְעָא :

Und der Herr sprach : Soll ich vor Abraham verhehlen was ich thue? Und Abraham wird zu einem zahlreichen und mächtigen Volke : und seinetwegen werden alle Völker der Erde gesegnet werden.

Der chaldäische Paraphrast Jonathan :

וַאֲמַר בְּמֵימְרֵיהּ (²) לֵית אֶוְושַׁר לִי לְמִכְסְיָא מִן אַבְרָהָם מַה דַּאֲנָא
עָבֵיד וּמִן דִּינָא הוּא דְּלָא נַעֲבֵיד עַד דְּנוֹדַע יָתֵיהּ : וְאַבְרָהָם עָתִיד
דִּיְהֵי לְעַם רַב וְתַקִיף וְיִתְבָּרְכוּן בְּדִילֵיהּ בִּזְכוּתֵיהּ כָּל עַמְמֵי אַרְעָא :

---

(2) Die chaldäischen Paraphrasten sprechen über מֵימְרָא דַי יְהוָֹה *Wort Jehova's* wie von einem persönlichen Wesen, durch welches Gott, der Unsichtbare, handelt und die Welt erschaffen hat und welchen sie als einen Mittler zwischen Gott und Menschen bezeichnen und dem sie göttliche Natur und Eigenschaften zuschreiben, so dafs er dem λόγος bei Johannes entspricht. Ausführlich haben wir hierüber gehandelt in einer Dissert. de divina Messiae natura p. 430 sqq. in dem Werke : »Exegesis critica in Jesaiae cap. LII, 13—LIII, 12.« Monasterii MDCCCXXXVI.

Und der Herr sprach durch sein Wort, nicht ist es mir möglich, vor Abraham zu verhehlen, was ich thun will, und es ist billig, nicht zu handeln, bis ich es ihm bekannt gemacht habe. Und Abraham wird zu einem grofsen und mächtigen Volke werden und es werden seinetwegen alle Völker der Erde gesegnet werden.

Der heil. Hieronymus: »Dixitque Dominus; num celare potero Abraham quae gesturus sum: Cum futurus sit in gentem magnam ac robustissimam; et benedicendae sunt in illo omnes nationes terrae?«

Der arabische Uebersetzer Saadia Hag-Gaon:

فَقَالَ اللّٰهُ أَأُخْفِي أَنَا عَنْ إِبْرَهِيمَ مَا أَنَا صَانِعُهُ ✿ وَإِبْرَهِيمُ سَتَكُونُ مِنْهُ أُمَّةٌ كَبِيرَةٌ عَظِيمَةٌ وَيَتَبَرَّكُ بِهِ جَمِيعُ أُمَمِ الْأَرْضِ ✿

Und Gott sagte: Soll ich vor Abraham verhehlen, was ich thun will? Aus Abraham wird ein grofses, zahlreiches Volk sein; und es sollen durch ihn alle Völker der Erde gesegnet werden.

Nachdem Abraham in Allem dem göttlichen Befehle Folge geleistet, in Isaak von der Sara den verheifsenen leiblichen Erben (1 Mos. 21, 1 ff.) erhalten und die schwerste Prüfung, welche seinen Sohn Isaak, an dem sich die grofsen Hoffnungen knüpften, als Brandopfer forderte, glücklich bestanden und dadurch seinen unbedingten Gehorsam und die Kraft seines lebendigen Glaubens an Gott auf das Vollkommenste an den Tag gelegt hatte, wurde ihm vom Engel Jehovas, מַלְאַךְ יְהוָֹה (3) (22, 11), die Verheifsung einer zahlreichen Nachkommenschaft mit dem Zusatze und

---

(3) Dafs hier und an mehreren anderen Stellen unter מַלְאַךְ יְהוָֹה nicht ein blofser Engel, sondern Gott selbst als der Offenbarer zu verstehen ist, beweiset der Zusammenhang und der Umstand, dafs demselben auch an anderen Stellen göttliche Namen, Thaten, Würde und Eigenschaften beigelegt werden. Viele heil. Väter und spätere Theologen

zwar eidlich wiederholt, dafs seine Nachkommenschaft das Land seiner Feinde in Besitz nehmen und die Verbreitung des Segens unter allen Völkern der Erde durch seinen Samen geschehen werde. Denn 1 Mos. 22, 16—18 spricht der Engel Jehovas in einer dritten Verheifsung:

וַיֹּאמֶר בִּי נִשְׁבַּעְתִּי נְאֻם־יְהוָה כִּי יַעַן אֲשֶׁר עָשִׂיתָ אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה וְלֹא
חָשַׂכְתָּ אֶת־בִּנְךָ אֶת־יְחִידֶךָ׃ כִּי בָרֵךְ אֲבָרֶכְךָ וְהַרְבָּה אַרְבֶּה אֶת־זַרְעֲךָ
כְּכוֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכַחוֹל אֲשֶׁר עַל־שְׂפַת הַיָּם וְיִרַשׁ זַרְעֲךָ אֵת־שַׁעַר
אֹיְבָיו׃ וְהִתְבָּרְכוּ בְזַרְעֲךָ כֹּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ עֵקֶב אֲשֶׁר שָׁמַעְתָּ קֹלִי׃

Und er sprach: Ich schwöre bei mir, spricht Jehova: weil du solches (eigentl. dieses Wort, Sache) *gethan und deinen einzigen Sohn nicht verweigert hast, so will ich dich segnen und deinen Samen mehren, wie die Sterne des Himmels und wie den Sand am Ufer des Meeres; und dein Same soll besitzen die Thore seiner Feinde. Und in deinem Samen sollen alle Völker der Erde gesegnet werden, weil du meiner Stimme gehorcht hast.*

Der alexandrinische Uebersetzer hat jene Worte wiedergegeben: (*ἄγγελος κυρίου*) *λέγων, κατ' ἐμαυτοῦ ὤμοσα, λέγει κύριος· οὗ εἵνεκεν ἐποίησας τὸ ῥῆμα τοῦτο, καὶ οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ δι' ἐμέ· Ἦ μὴν εὐλογῶν εὐλογήσω σε, καὶ πληθύνων πληθυνῶ τὸ σπέρμα σου, ὡς τοὺς ἀστέρας τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ὡς τὴν ἄμμον τὴν παρὰ τὸ χεῖλος τῆς θαλάσσης· καὶ κληρονομήσει τὸ σπέρμα σου τὰς πόλεις τῶν ὑπεναντίων. Καὶ ἐνευλογηθήσονται* (edit. complut. *εὐλογηθήσονται*) *ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς, ἀνθ' ὧν ὑπήκουσας τῆς ἐμῆς φωνῆς.*

Der syrische Uebersetzer hat das Hebräische wörtlich wiedergegeben; nur hat er nach: *deinen einzigen Sohn* zur Erklärung ܡܢܝ *von mir, meinetwegen* hinzugefügt.

---

erklären מַלְאַךְ יְהוָה hier und an anderen Stellen von dem λόγος Joh. 1, 1 ff. Ausführlich haben wir hierüber gehandelt in der oben angegebenen Abhandlung de divina Messiae natura.

Der chaldäische Uebersetzer **Onkelos**:

וַאֲמַר בְּמֵימְרִי קַיֵּמִית אֲמַר יְיָ חֲלַף דִּי עֲבַדְתָּא יַת־פִּתְגָּמָא הָדֵין וְלָא
מְנַעְתָּא יַת־בְּרָךְ־יְחִידָךְ : אֲרֵי־בָרָכָא אֲבָרְכִנָּךְ וְאַסְגָּאָה אַסְגֵּי יַת־בְּנָךְ
כְּכוֹכְבֵי שְׁמַיָּא וּכְחָלָא דִּי עַל־כֵּיף יַמָּא וְיֵרְתוּן בְּנָךְ יַת קִרְוֵי סָנְאֵיהוֹן :
וְיִתְבָּרְכוּן בְּדִיל־בְּנָךְ כֹּל עַמְמֵי אַרְעָא חֲלַף דְּקַבֵּלְתָּא בְּמֵימְרִי :

Und er (der Engel des Herrn) *sprach : durch mein Wort schwöre ich, spricht der Herr : weil du dieses* (eig. dieses Wort, Sache) *gethan und deinen einzigen Sohn nicht geschont hast; deswegen will ich dich segnen und vermehren deine Söhne, wie die Sterne des Himmels und wie der Sand am Ufer des Meeres : und es sollen deine Söhne erben die Städte ihrer Feinde, und deiner Söhne wegen alle Völker der Erde gesegnet werden; weil du gehorcht hast meinem Worte.*

Der chaldäische Paraphrast **Jonathan ben Uziel**:

וְאָמַר בְּמֵימְרִי קַיְימִית אָמַר יְיָ חוֹלֵף דַּעֲבַדְתְּ יַת פִּתְגָּמָא הָדֵין וְלָא
מְנַעְתְּ יַת בְּרָךְ יַת יְחִידָךְ : אֲרוּם בָּרָכָא אֲבָרְכִינָךְ וְאַסְגָּא אַסְגֵּי יַת בְּנָךְ
כְּכוֹכְבֵי שְׁמַיָּא וִיהֵי כְּחָלָא דְּעַל כֵּיף יַמָּא וְיֵירְתוּן בְּנָךְ יַת קִרְוֵי קִירְוֵי
סָנְאֵיהוֹן : וְיִתְבָּרְכוּן בְּגִין זְכְוַות בְּנָךְ כָּל עַמְמֵי אַרְעָא חוֹלֵף
דְּקַבֵּילְתָּא בְּמֵימְרִי :

Und er (der Engel des Herrn) *sprach : durch mein Wort schwöre ich, spricht der Herr : weil du dieses gethan und deinen Sohn, deinen Einzigen, nicht geschont hast; deswegen will ich dich segnen und vermehren deine Söhne wie die Sterne des Himmels und sie werden sein wie der Sand am Ufer des Meeres; und es werden durch ein Erbrecht deine Söhne die Städte vor seinen Feinden besitzen. Und es werden* (sollen) *wegen des Verdienstes deiner Söhne alle Völker der Erde gesegnet werden, weil du meinem Worte gehorcht hast.*

Der heil. **Hieronymus**: »Dicens (angelus domini); Per memetipsum iuravi, dicit dominus : quia fecisti hanc rem, et non pepercisti filio tuo unigenito *propter me*; benedicam tibi, et multiplicabo semen tuum sicut stellas coeli et velut arenam, quae est in littore maris : possidebit semen

tuum portas inimicorum suorum. Et benedicentur in semine tuo omnes gentes terrae, quia obedisti voci meae.«

Der arab. Uebersetzer Saadia Hag-Gaon:

وقال باسمي اقسمت يقول الله انك لاجل ما صنعت هذا الامر
ولم تصدني ابنك وحيدك ۞ لاباركن فيك واكثرن نسلك ككواكب
السماء وكالرمل الذي على شاطي البحر ويحوز نسلك قرى اعدائه ۞
ويتبرك بنسلك جميع امم الارض جزاء ما قبلت قولي ۞

Und er (der Engel Gottes) *sprach: ich schwöre bei meinem Namen, spricht Gott, dafs ich, weil du dieses gethan und deinen Sohn, deinen Einzigen, mir nicht vorenthalten hast, dich sicher segnen und dein Geschlecht vermehren werde wie die Sterne des Himmels und wie den Sand am Ufer des Meeres, und dein Geschlecht wird besitzen die Städte seiner Feinde. Und durch dein Geschlecht* (Nachkommenschaft) *sollen alle Völker der Erde zur Vergeltung dafür, dafs du mein Wort angenommen hast, gesegnet werden.*

Diese dreimal dem Abraham ertheilten Verheifsungen, dafs in seinem Samen alle Völker der Erde gesegnet werden sollen, werden dem Isaak, dem Sohne von der Sara, der Freien, worin Abrahams Same genannt werden soll (1 Mos. 21, 12), zur Zeit einer Hungersnoth zu Gerar, wo Abimelech, der König der Philister, residirte und von welchem Orte jener wie Abraham wegen der Hungersnoth nach Aegypten gehen wollte, was aber in Folge eines göttlichen Befehls nicht geschah, 26, 3—5 mit einigen näher bestimmenden und den Grund des Segens angebenden Worten wiederholt:

גּוּר בָּאָרֶץ הַזֹּאת וְאֶהְיֶה עִמְּךָ וַאֲבָרְכֶךָּ כִּי־לְךָ וּלְזַרְעֲךָ אֶת־כָּל־הָאֲרָצֹת
הָאֵל וַהֲקִמֹתִי אֶת־הַשְּׁבֻעָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם אָבִיךָ׃ וְהִרְבֵּיתִי
אֶת־זַרְעֲךָ כְּכוֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְנָתַתִּי לְזַרְעֲךָ אֵת כָּל־הָאֲרָצֹת הָאֵל
וְהִתְבָּרְכוּ בְזַרְעֲךָ כֹּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ׃ עֵקֶב אֲשֶׁר־שָׁמַע אַבְרָהָם בְּקֹלִי
וַיִּשְׁמֹר מִשְׁמַרְתִּי מִצְוֹתַי חֻקּוֹתַי וְתוֹרֹתָי׃

Halte dich auf in diesem Lande und ich will mit dir sein und dich segnen, denn dir und deinem Samen will ich alle diese Länder geben, und ich erfülle den Schwur, den ich Abraham, deinem Vater, geschworen. Und ich will deinen Samen mehren, wie die Sterne des Himmels und will deinem Samen alle diese Länder geben und in deinem Samen werden sich glücklich preisen (Viele : *gesegnet werden*) *alle Völker der Erde, zum Lohne dafür, dafs Abraham meiner Stimme gehorcht und was gegen mich zu beobachten ist, meine Gebote, meine Verordnungen und meine Gesetze beobachtet hat.*

Der alexandrinische Uebersetzer hat diese Worte wiedergegeben : *Καὶ παροίκει ἐν τῃ γῇ ταύτῃ· καὶ ἔσομαι μετὰ σοῦ, καὶ εὐλογήσω σε· σοὶ γὰρ καὶ τῷ σπέρματί σου δώσω πᾶσαν τὴν γῆν ταύτην· καὶ στήσω τὸν ὅρκον μου, ὃν ὤμοσα τῷ Ἀβραὰμ τῷ πατρί σου. Καὶ πληθυνῶ τὸ σπέρμα σου, ὡς τοὺς ἀστέρας τοῦ οὐρανοῦ· καὶ δώσω τῷ σπέρματί σου πᾶσαν τὴν γῆν ταύτην· καὶ εὐλογηθήσονται* (cod. Alexand. et Oxon. et edit. Aldin. *ἐνευλογηθήσονται*) *ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς. Ἀνθ᾽ ὧν ὑπήκουσεν Ἀβραὰμ ὁ πατήρ σου τῆς ἐμῆς φωνῆς, καὶ ἐφύλαξε τὰ* (edit. complut. *πάντα τὰ*) *προστάγματά μου, καὶ τὰς ἐντολάς μου, καὶ τὰ δικαιώματά μου, καὶ τὰ* (edit. complut. *πάντα τὰ*) *νόμιμά μου.*

Der syrische Uebersetzer hat den hebr. Text wörtlich wiedergegeben, wenn man das הָאֲרָצֹת V. 3, welches er durch ܡܠܟܘ̈ܬܐ *Reiche* wiedergiebt, ausnimmt.

Onkelos übersetzt :

דּוּר בְּאַרְעָא הָדָא וִיהֵי מֵימְרִי בְסַעְדָּךְ וַאֲבָרְכִנָּךְ אֲרֵי־לָךְ וְלִבְנָךְ אֶ־
יָת־כָּל־אַרְעָתָא הָאִלֵּין וַאֲקֵים יָת־קְיָמָא דְקַיֵּמִית לְאַבְרָהָם אֲבוּ־
וְאַסְגֵּי יָת־בְּנָךְ כְּכוֹכְבֵי שְׁמַיָּא וְאֶתֵּן לִבְנָךְ יָת־כָּל־אַרְעָתָא הָאִ־
וְיִתְבָּרְכוּן בְּדִיל־בְּנָךְ כֹּל עַמְמֵי אַרְעָא : חֲלַף דִּי־קַבֵּיל אַבְרָהָם לְמֵימ־
וּנְטַר מַטְּרַת־מֵימְרִי פִּקּוֹדַי קְיָמַי וְאוֹרָיָתָי :

Wohne in diesem Lande und es wird mein Wort zu deiner Hülfe sein, und ich will dich segnen, weil ich dir und

deinen Söhnen geben werde alle diese Länder; und ich will erfüllen meinen Schwur, welchen ich Abraham, deinem Vater, geschworen habe. Und ich will vermehren deine Söhne, wie die Sterne des Himmels, und ich will geben deinen Söhnen alle diese Länder: und es werden wegen deiner Söhne alle Völker der Erde gesegnet werden, dafür, dafs Abraham gehorcht hat meinem Worte und bewahrt hat die Erhaltung meines Wortes, meine Vorschriften, meine Gebote und meine Gesetze.

Jonathan ben Uziel stimmt mit Onkelos überein.

Der heil. Hieronymus: »Et peregrinare in ea (terra), eroque tecum, et benedicam tibi: tibi enim et semini tuo dabo universas regiones has, complens iuramentum, quod spopondi Abraham patri tuo. Et multiplicabo semen tuum sicut stellas coeli: daboque posteris tuis universas regiones has: et benedicentur in semine tuo omnes gentes terrae. Eo quod obedierit Abraham voci meae, et custodierit praecepta et mandata mea et caeremonias legesque servaverit.«

Der arabische Uebersetzer Saadia Hag-Gaon:

وتعجل امكن هذا البلد فانّي اكون معك وابارك عليك لانّي
اجعل لك ولنسلك هذه البلدان واوفي بالقسم الذي اقسمته
لابرهيم ابيك ۞ واكثر نسلك ككواكب السماء واعطيهم جميع
هذه البلدان ويتبرك بهم جميع امم الارض ۞ جزاء ما قبل ابراهيم
قولي وحفظ ما استحفظته من رسومي ووصاياي وشرايعي ۞

Und bald bewohne diese Gegend; denn ich will mit dir sein und dich segnen, weil ich für dich und dein Geschlecht diese Gegenden bestimmt habe, und ich will meinen Schwur erfüllen, welchen ich dem Abraham, deinem Vater, geschworen habe. Und will mehren dein Geschlecht wie die Sterne des Himmels und will ihnen geben alle diese Gegenden, und es werden durch die-

-lhen alle Völker der Erde gesegnet werden; zur Vergeltung ·ıfür, dafs Abraham aufgenommen hat mein Wort und beob-ıchtet, was ich ihm zur Beobachtung aus meinen Verordnungen, ·inen Vorschriften und meinen Gesetzen gegeben habe.

Endlich wurde auch dem Jakob, dessen Name wegen ·nes nächtlichen Kampfes mit einem höheren Wesen, wel-·es 1 Mos. 32, 28 אֱלֹהִים genannt wird, in den bedeutungs-·llen יִשְׂרָאֵל *Gotteskämpfer* verändert wurde, 1 Mos. 32, ·4—30, und welcher auf den Rath seiner Mutter, die ihn ·ihr liebte, sich durch List das Erstgeburtsrecht und die ·orrechte, welche der Erstgeborene hatte, von Esau, seinem ·eren Bruder, um ein Linsengericht, so wie Isaaks Segen ·rschaffte (1 Mos. 25, 30 ff.; 27, 27 ff.) und den auch ·tt selbst mehr liebte als den Esau (Mal. 1, 2. 3; Röm. ·, 13), jene Verheifsung des Besitzes von Canaan, einer ·lreichen Nachkommenschaft und des durch seinen Samen ·n Völkern der Erde zu Theil werdenden Segens in einem ·raumgesichte, worin er eine bis zum Himmel reichende ·iter sah, 1 Mos. 28, 13. 14 mit den Worten wiederholt:

הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה שֹׁכֵב עָלֶיהָ לְךָ אֶתְּנֶנָּה וּלְזַרְעֶךָ׃ וְהָיָה זַרְעֲךָ כַּ
הָאָרֶץ וּפָרַצְתָּ יָמָּה וָקֵדְמָה וְצָפֹנָה וָנֶגְבָּה וְנִבְרְכוּ בְךָ כָּל־מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָ
וּבְזַרְעֶךָ׃

Das Land, worauf du liegst, will ich dir und deinem ·men geben. Und dein Same soll werden wie der Staub der ·de und du wirst dich ausbreiten gegen Abend und gegen ·rgen und gegen Mitternacht und gegen Mittag, und in dir ·len gesegnet werden alle Geschlechter der Erde und in deinem ·men.

Der alexandrinische Uebersetzer: Ἡ γῆ ἐφ' ἧς σὺ κα-·δεις ἐπ' αὐτῆς, σοὶ δώσω αὐτὴν, καὶ τῷ σπέρματί σου. ·ὶ ἔσται τὸ σπέρμα σου, ὡς ἡ ἄμμος τῆς γῆς· (so Cod. ·n. ed complut. et Aldin., hingegen Cod. Alexand. τῆς ·λάσσης· καὶ, andere aber haben für diese Worte: ὡς ἄμμος τῆς γῆς die Worte: ὡς τὰ ἄστερα τοῦ οὐρανοῦ) ·αι πλατυνθήσεται ἐπὶ θάλασσαν, καὶ Λίβα, καὶ Βοῤῥᾶν,

καὶ ἐπὶ ἀνατολάς (Cod. Alexand. *καὶ ἐπὶ Λίβαν, καὶ ἐπὶ Βοῤῥὰν, καὶ επ᾽ ἀνατολάς*)· *καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς, καὶ ἐν τῷ σπέρματί σου.*

Der syrische Uebersetzer hat das Hebräische wörtlich wiedergegeben.

Der chaldäische Uebersetzer **Onkelos** :

ארעא די את שכיב עלה לך אתננה ולבנך : ויהון בנך סגיאין
כעפרא דארעא ותתקף למערבא ולמדינחא ולצפונא ולדרומא
ויתברכון בדילך כל זרעית ארעא ובדיל בנך :

Das Land, worauf du liegst, will ich dir und deinen Söhnen geben. Und es werden deine zahlreichen Söhne wie der Staub der Erde sein; und du wirst mächtig sein gegen Abend und gegen Morgen und gegen Norden und gegen Mittag, und es werden deinetwegen alle Geschlechter der Erde, und wegen deiner Söhne gesegnet werden.

Den V. 13 hat **Jonathan ben Uziel** wie Onkelos wiedergegeben. Den V. 14 aber auf folgende Weise :

ויהון בנך סגיאין הי כעפרא דארעא ותתקיף למערבא ולמדינחא
ולציפונא ולדרומא ויתברכון בגין זכוותך כל ייחוסי ארעא ובגין
זכוות בנך :

Das Land, worauf du liegst, will ich dir und deinen Söhnen geben. Und es werden deine zahlreichen Söhne wie der Staub der Erde sein und du wirst mächtig sein gegen Abend und gegen Morgen und gegen Mittag, und es werden wegen deiner Verdienste alle Geschlechter der Erde und wegen der Verdienste deiner Söhne gesegnet werden.

Der heil. **Hieronymus** : »Terram, in qua dormis, tibi dabo et semini tuo. Eritque semen tuum quasi pulvis terrae : dilataberis ad occidentem, et orientem, et septentrionem et meridiem : et benedicentur in te et in semine tuo cunctae tribus terrae.«

Der arabische Uebersetzer **Saadia Hag-Gaon**, welcher, weil ihm die Erscheinung Jehovas anstöfsig erschien

יְיָ durch مَلَاكُ ٱللّٰهِ *Engel* oder *Bote Gottes* und אֲנִי יְהוָֹה יְיָ durch أَنَا ٱللّٰهُ اِلٰهُ اِبْرَاهِيمَ *ich bin der Gott, Gott Abrahams* und וַיֹּאמַר *und er* (der über der Leiter stehende Jehova) *sprach*, durch فَقَالَ لَهُ عَنِ ٱللّٰهِ *und er sprach zu ihm ür Gott* wiedergegeben hat, übersetzt die folgenden Worte es 13. und 14. Verses:

ٱلْأَرْضُ ٱلَّتِي أَنْتَ نَائِمٌ عَلَيْهَا لَكَ أُعْطِيهَا وَلِنَسْلِكَ ۞ وَيَكُونُ نَسْلُكَ كَتُرَابِ ٱلْأَرْضِ وَتَنْمُوا غَرْبًا وَشَرْقًا وَشَمَالًا وَجَنُو- وَيَتَبَرَّكُ بِكَ جَمِيعُ عَشَائِرِ ٱلْأَرْضِ وَبِنَسْلِكَ ۞

Das Land, worauf du schläfst, will ich dir und deinem Geschlechte geben. Und es wird dein Geschlecht sein wie der aub der Erde, und du wirst wachsen gegen Abend, und gegen orgen, und gegen Mittag: und es werden in dir alle Stämme er Erde, und in deinem Geschlechte gesegnet werden.

Man ersieht aus den angeführten Uebersetzungen, dafs ie Verfasser derselben denselben Text vor Augen hatten, n wir noch jetzt haben. Denn wenn auch einige Wörter cht wörtlich wiedergegeben werden, so liegt doch der und nicht in einem verschiedenen Texte, woraus jene rsetzten, sondern darin, dafs sie einige Worte erklärend dergeben. Dahin gehört namentlich זֶרַע *Same* 22, 17. 8; 4; 28, 13. 14, welches die chaldäischen Paraphrasten rch בְּנִין *Söhne*, בְּךָ *in dir* oder *durch dich*, welches sie durch בְּדִי *deinetwegen*, בּוֹ *in ihm* oder *durch ihn*, welches sie durch בְּדִי *seinetwegen* 12, 3; 18, 18 und בְּזַרְעֲךָ *in deinem Samen* r *durch deinen Samen*, welches sie durch בְּנִין זְכוּת בְּנָךְ m *des Verdienstes deiner Söhne* oder בְּדִיל בְּנָךְ *wegen deiner ne* wiedergeben. Die Bekehrung der Völker als Lohn s Gehorsams wird nur 1 Mos. 26, 5 dem Abraham verifsen. Da es zu den Pflichten des Priesters gehörte, zu

segnen (4 Mos. 6, 23; 2 Chron. 30, 27) und Bileam, der auf den Wunsch Balaks anfänglich Israel fluchen wollte, aber von Gott getrieben Segen über dasselbe aussprach und ihm Sieg über seine Feinde verkündigte, so hat Jonathan ben Uziel 12, 3 unter den Segnenden, die Jehova segnen will, die Priester und unter dem Fluchenden Bileam verstanden.

Dafs Saadia Hag-Gaon und viele andere jüdische Gelehrte unter יְהֹוָה, wenn er erscheint und redend und handelnd auftritt, den Engel des Herrn, מַלְאַךְ יְהֹוָה ׳ מַלְאַךְ יְיָ, verstehen, hat darin seinen Grund, dafs es ihnen mit der göttlichen Majestät, die im unzugänglichen Lichte wohnt, unvereinbar schien, wenn Gott selbst, der Unsichtbare, in die Erscheinung tritt. Vgl. hierüber unsere oben angeführte Abhandlung de divina Messiae natura.

---

§. 2.

Verschiedene Erklärungen der den Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob ertheilten Verheifsungen eines zukünftigen Segens.

Da es nur unsere Absicht ist, den Sinn des Segens, welcher allen Völkern der Erde durch die Nachkommenschaft jener Patriarchen dereinst zu Theil werden soll, im Folgenden anzugeben und zu begründen, so übergehen wir das Uebrige, was denselben verheifsen wird. Wir können dieses hier mit um so mehr Grund thun, als Jedem, der die Geschichte Israels kennt, zur Genüge bekannt ist, dafs die Familie Jakobs, welche nach Aegypten zog (1 Mos. Kap. 46) und sich im Lande Gosen, wo deren Nachkommen 430 Jahre wohnten (2 Mos. 12, 40; vgl. 1 Mos. 15, 13) niederliefs, in diesem Zeitraume zu einem grofsen

mächtigen Volke herangewachsen ist, so dafs die Zahl der waffenfähigen Männer bei der ersten Zählung 603550 (2 Mos. 38, 26) und bei der zweiten ebenfalls 603550 waffenfähige Männer (4 Mos. 1, 46), also die Gesammtzahl des Volkes über zwei Millionen betrug. Zu den Nachkommen Abrahams gehören auch die zahlreichen Nachkommen Ismaels, es mit der Hagar erzeugten Sohnes, ferner die zahlreichen Nachkommen der mit der Magd Ketura erzeugten Kinder 1 Mos. 25), namentlich die Midianiter, und die Nachkommen Esau's (1 Mos. 26, 9). Da demnach die Nachkommen Abrahams in einigen Jahrhunderten ein grofses und mächzes Volk (גּוֹי גָּדוֹל וְעָצוּם 1 Mos. 12, 3; 18, 18) wurden, nd daher wegen der zahllosen Menge mit den Sternen des Himmels, mit dem Staube der Erde und mit dem Sande n Ufer des Meeres (22, 17; 28, 14) verglichen werden, so urde dieser Theil der göttlichen Verheifsung in einem cht langen Zeitraume erfüllt. Zählt man zu Abrahams Nachkommen auch die Gläubigen aus den Heiden, die als ine geistigen Kinder bezeichnet werden (Röm. 4, 16. 17; . 6 ff.; Gal. 3, 7 ff.), so wird die Erfüllung jener wiederlten Verheifsungen uns noch einleuchtender. Was ferner e wiederholte Verheifsung des Besitzes von Canaan bet, so ist ebenfalls allgemein bekannt, dafs unter Josua's führung, nach dem Durchgange der Israeliten durch den rdan, die in Canaan wohnenden canaanitischen Volksmme besiegt, viele Canaaniter getödtet, vertrieben oder terworfen wurden, und ihr Land in den Besitz Israels m, daher wir hierüber nichts hinzuzufügen haben.

So übereinstimmend nun auch die Theologen in den zeichneten Punkten der Verheifsungen sind, so ist es aber ht der Fall in Betreff des Segens, welcher durch Abrams Nachkommenschaft dereinst den Völkern der Erde Theil werden soll. Die wichtigeren Erklärungen sind gende.

1. Die älteste und unter Theologen am meisten veritete Erklärung jenes fünfmal wiederholten Segens, wel-

cher dereinst allen Völkern der Erde zu Theil werden soll, ist die, wonach dieselben zur Erkenntnifs und Verehrung des einen wahren Gottes gelangen und die von Christus gestiftete Religion annehmen und dadurch mit den gläubigen Nachkommen jener Patriarchen ein grofses, über die ganze Erde sich ausbreitendes Gottesreich bilden werden. Nach dieser Erklärung sollen also jene Verheifsungen wenigstens der Hauptsache nach erst nach Christi Geburt ihre Erfüllung erhalten haben. Diese Erklärung ist unter den älteren christlichen Theologen die allgemein verbreitete. Sie hat eines Theiles ihren Grund darin, dafs in mehreren Stellen des alten und neuen Testaments die Bekehrung der Völker der Erde den messianischen Zeiten zugeschrieben wird, und anderen Theils darin, dafs eine Bekehrung der Heiden im Grofsen erst nach der Ankunft Christi stattgefunden hat.

Zu den Stellen des alten Testamentes, worin eine Bekehrung der Heiden in der messianischen Zeit verkündigt wird, gehören vornehmlich 1 Mos. 49, 10, wonach die Heiden dem Schilo (Messias) huldigen werden, Ps. 2, 8, wonach der im Psalm geschilderte König die Völker der Erde zum Erbe und zum Besitze die Enden der Erde erhalten, Ps. 22, 27–31; Ps. 72, 8. 11, wonach er herrschen wird von einem Meer zum andern, und vom Euphrat bis an der Erde Enden und ihm huldigen werden alle Könige und ihm dienen alle Völker, V. 17, wonach alle Völker in ihm beglückt werden sollen. Vgl. Jes. 2, 2–4; Micha 4, 1–3; 9, 1. 6; 11, 10; 42, 1. 6. 7, wonach der Knecht Jehova's (der Messias) das Recht unter die Völker bringen, ein Bundesmittler und Licht der Nationen sein und auf Erden das Recht gründen wird und die fernen Länder auf seine Lehre ihre Hoffnung setzen; Jes. 49, 6, wonach der Knecht Jehova's das Licht der Nationen genannt und sein Heil bis an der Erde Enden sein wird. Nach Joel 3, 1. 2 soll dereinst in der messianischen Zeit der göttliche Geist der Einsicht und Erleuchtung über alle Völker ausgegossen

werden. Vgl. Mich. 5, 3; Jer. 3, 17; Hagg. 2, 7; Mal. 1, 11; Zach. 14, 16—19 u. a.

Dafs der Urheber des Segens, welcher allen Völkern der Erde durch den Samen Abrahams, Isaaks und Jakobs dereinst zu Theil werden soll, hauptsächlich Christus ist, in dessen Reich auch die Heiden eintreten sollen, und dafs also alle jene wiederholten Verheifsungen sich vornehmlich auf die Bekehrung der Heiden zu dem einen wahren Gott nach Christi Ankunft beziehen, zeigen auch mehrere Stellen des neuen Testamentes. So soll nach Gal. 3, 14 der dem Abraham ertheilte Segen 1 Mos. 12, 3; 18, 18 durch Jesum Christum über die Heiden kommen, und nach Vers 16 daselbst ist hauptsächlich Christus der Same Abrahams, wodurch alle Völker der Erde gesegnet und beglückt werden sollen. Vgl. Apstg. 3, 25. 26; Röm. 4, 3. 16.

Dafs nach diesem Vorgange auch die Kirchenväter und späteren gläubigen Theologen jene Verheifsungen eines zukünftigen Segens, dessen sich die Heiden dereinst zu erfreuen haben werden, auf Christus und sein Reich werden bezogen und erst in den christlichen Zeiten ihre Erfüllung werden gefunden haben, läfst sich schon im Voraus erwarten, und kann auch aus zahlreichen Stellen erwiesen werden. Wir wollen nur einige anführen. Wir bemerken aber noch zuvor, dafs jene Väter und Theologen unter זֶרַע *Same*, *σπέρμα*, semen, Christus oder Christus mit Einschlufs der an ihn Glaubenden verstehen, und das Niphal נִבְרַךְ und das Hithpael הִתְבָּרֵךְ in passiver Bedeutung: *gesegnet werden*, wie die alten Uebersetzer fassen.

Der heil. J u s t i n u s der Märtyrer schreibt in dem Dialoge mit dem Juden Trypho, welchem derselbe aus Stellen des alten Testamentes zu erweisen suchte, dafs Jesus von Nazareth der verheifsene Messias sei, §. 120, S. 212. 213, nach der Pariser Ausgabe vom Jahre 1742, nach Anführung von 1 Mos. 22, 18 und 28, 14: *οὐκέτι τοῦτο τῷ Ἡσαῦ, οὐδὲ τῷ Ῥουβὶμ λέγει, οὐδὲ ἄλλῳ τινι, ἀλλ' ἐκείνοις ἐξ ὧν*

ἔμελλεν ἔσεσθαι κατὰ τὴν οἰκονομίαν τὴν διὰ τῆς παρθένου Μαρίας ὁ Χριστός.

Nach dem heil. Irenäus lib. V contra haereses cap. 32, §. 2, p. 332 nach der Venediger Ausgabe von 1734, sind der Same Abrahams, wodurch die Völker der Erde beglückt werden sollen, Christus und die an ihn Glaubenden, welche mit dem gläubigen Abraham durch den Glauben gerechtfertigt werden. Denn er schreibt daselbst : »Si ergo huic (semini Gen. 15, 18) promisit deus haereditatem terrae, non accepit autem in omni suo incolatu : oportet eum accipere cum semine suo, hoc est, qui timent deum, et credunt in eum, in resurrectione iustorum. Semen autem eius Ecclesia, per dominum adoptionem, quae est ad deum, accipiens sicut dicebat, Joannes baptista (Luc. 3, 8) : *Quoniam potens est deus de lapidibus suscitare filios Abrahae.* Sed et Apostolus ait in ea quae est ad Galatas (4, 28) : *Vos autem, fratres, secundum Isaac repromissionis filii estis.* Et iterum manifeste in eadem ait, eos qui in Christo crediderunt percipere Christum, Abrahae promissionem, sic dicens (3, 16) : Abrahae dictae sunt promissiones, et semini eius. Et non dicit : *Et seminibus; quasi de multis, sed quasi de uno : Et semini tuo : quod est Christus.* Et iterum confirmans quae dicta sunt, ait (3, 6 sq.) : *Quemadmodum Abraham credidit deo, et deputatum est ei ad iustitiam : cognoscitis ergo, quoniam quidem qui ex fide sunt, ii sunt filii Abrahae. Providens autem scriptura, quia ex fide iustificat Gentes deus, praenuntiavit Abrahae, quia benedicentur in te omnes Gentes. Itaque qui ex fide sunt, benedicentur cum fideli Abraham.* Sic ergo qui sunt ex fide, benedicuntur cum fideli Abraham, et hi sunt filii Abraham. Repromisit autem deus haereditatem terrae Abrahae et semini eius, et neque Abraham neque semen eius, hoc est, qui ex fide iustificantur, nunc sumunt in ea haereditatem : accipient autem eam in resurrectione iustorum.«

Tertullian erklärt de carne Christi cap. 23, p. [illegible] ed. Havercampi, Venetiis 1744 den Samen, wodurch die

Völker gesegnet werden sollen, von Christus, der von Abraham und David dem Fleische nach abstammt.

Der heil. Ephräm, der Syrer, welcher in dem Widder, der statt Isaak geschlachtet wurde, einen Typus Jesu des Gekreuzigten findet, erklärt zu 1 Mos. 22, 18 den Samen, wodurch alle Völker der Erde gesegnet werden sollen (I, S. 77 der römischen Ausgabe), ebenfalls von Christus, denn er fügt zu den Worten: ܢܬܒܪ̈ܟܘܢ ܒܙܪܥܟ *es werden durch deinen Samen gesegnet werden,* hinzu: ܕܐܝܬܘܗܝ ܡܫܝܚܐ *welcher der Messias ist.* Unter jenem Samen Abrahams versteht auch der heil. Cyrillus von Alexandrien lib. IX und X in Genesin Christus.

Der heil. Cyprian führt Testimoniorum lib. I, cap. 21 die Stelle 1 Mos. 12, 3: »benedicentur in te omnes tribus terrae« zum Beweise an, dafs die Heiden an Christus glauben werden.

Eusebius Pamphili, Bischof von Cäsarea in Palästina, erklärt an mehreren Stellen der demonstr. evang. die den Patriarchen ertheilten Verheifsungen, dafs in ihrem Samen alle Völker der Erde gesegnet werden sollen, von der Berufung der Heiden (*περὶ τῆς τῶν ἐθνῶν κλήσεως*). So im 8. Buche c. 1, p. 366 nach der Cölner Ausgabe vom Jahr 1688, wo Eusebius 1 Mos. 12, 3; 18, 18; 26, 4; 28, 14; im 2. Buche c. 1, p. 46, wo er 1 Mos. 26, 4 anführt. Nach der zweiten Stelle ist Christus der Same, in welchem alle Völker der Erde gesegnet werden sollen. Denn Eusebius schreibt daselbst nach Anführung dieser Stelle: *Ὁ σωτὴρ καὶ κύριος ἡμῶν Ἰεσοῦς ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ, ἐκ σπέρματος Ἰσαὰκ γέγονε τὸ κατὰ σάρκα, ἐν ᾧ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς εὐλογεῖται, μαθόντα δι' αὐτοῦ τὸν τῶν ὅλων θεὸν, καὶ παιδευθέντα πάλιν δι' αὐτῶν τοὺς θεοφιλεῖς ἄνδρας εὐλογεῖν· διὸ καὶ ἀντευλυλεῖται τῆς τοῖς ὑπ' αὐτῶν εὐλογουμένοις ἀπολαύοντα εὐλογίας, κατὰ τὸν φήσαντα τοῦ θεοῦ πρὸς τὸν Ἀβραὰμ λόγον, οἱ εὐλογοῦντες σε εὐλόγηνται.*

Unter dem Samen, wodurch alle Völker der Erde gesegnet werden sollen, versteht auch **Theodoret**, Bischof von Cyra, Christus, wie aus mehreren seiner Schriften deutlich hervorgeht. Hierher gehören dessen interp. in Psalm 88 (89), V. 1, Tom. I, p. 1228, ed. Schulze, Hal. 17..; ferner interp. in Ezech. 1, 22–25, Tom. II, p. 691, wo es heifst : *Ἡ τοῦ Ἰσαὰκ ὑπόσχεσις, καὶ τὴν κατὰ σάρκα τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ περιέχει γέννησιν διὰ καὶ ἡ τῶν ἐθνῶν εὐλογία τῇ τοῦ Ἰσαὰκ ἐπαγγελίᾳ συνήφθη· ἐν τῷ σπέρματι γάρ σου, φησὶν εὐλογηθήσονται πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς*: dialog. I, immutab. Tom. IV, p. ..; disputatio X, Tom. IV, p. 979; epist. Tom. IV, p. 130., wo 1 Mos. 22, 18 angeführt und von Christus erklärt wird. — 1 Mos. 12, 3 führt **Theodoret** interpret. in Jesaiam cap. XI, 10, Tom. II, p. 253 an, wo er schreibt : *Καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἡ ῥίζα τοῦ Ἰεσσαί. Καὶ τῶν θείων τοίνυν ἀνέμνησεν ὑποσχέσεων ὁ προφήτης, καὶ τῶν Ιακὼβ τοῦ πατριάρχου προῤῥήσεων· ὁ μὲν γὰρ θεὸς πρὸς τὸν Ἀβραὰμ ἔφη· ἐν τῷ σπέρματί σου εὐλογηθήσονται πάντα τὰ ἔθνη ταύτην δὲ καὶ τῷ Ἰσαὰκ, καὶ τῷ Ἰακὼβ δέδωκε τὴν ὑπόσχεσιν· ὁ δὲ πατριάρχης Ἰακὼβ τῷ Ἰούδα ἣν ἔλαβεν ἔδωκεν εὐλογίαν, καί φησιν· οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ Ἰούδα, οὐδὲ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ, ἕως ἂν ἔλθῃ ᾧ ἀπόκειται καὶ αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν·* (1 Mos. 49, 10) *ταύτην βεβαιοῖ τὴν προφητείαν καὶ ὁ θαυμάσιος οὗτος προφήτης, καὶ δείκνυσιν αὐτὸν ἐξ Ἰεσσαὶ μὲν καὶ Δαβὶδ τὸ κατὰ σάρκα γένος κατάγοντα· ἄρχοντα δὲ οὐκέτι Ἰουδαίων, ἀλλὰ τῶν ἐθνῶν καὶ εἰς αὐτὸν πιστεύοντας, οὐκ Ἰουδαίους, ἀλλὰ τὰ ἔθνη*; ferner Interpret. in Gal. cap. III, Tom. III, p. 374, wo er mit Rücksicht auf Gal. 3, 16 behauptet, dafs nur Christus allein der Same sei, wodurch die Völker den Segen erhalten, und nicht Moses, Samuel oder Elias, oder alle von Israel Abstammende dem Fleische nach. Denn er schreibt: *Ἐπηγγείλατο δὲ διὰ τοῦ σπέρματος τοῦ Ἀβραὰμ εὐλογῆσαι τὰ ἔθνη ὁ τῶν ὅλων θεός. Τοῦτο δὲ τὸ σπέρμα αὐτός ἐστιν ὁ δεσπότης Χριστός· δι' αὐτοῦ γὰρ πέρας ἡ ὑπόσχεσις*

ἔλαβε, καὶ τὰ ἔθνη τῆς εὐλογίας τετύχηκεν. Οἱ δὲ ἄλλοι πάντες, καίτοι τῆς ἄκρας ἀρετῆς ἐπειλημμένοι, εἴτε Μωϋσῆς, εἴτε Σαμουὴλ, εἴτε Ἠλίας, καὶ ἁπαξαπλῶς ἅπαντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ τὸ γένος κατάγοντες, σπέρμα μὲν αὐτοῦ κατὰ φύσιν καλοῦνται, οὐ μὴν ἐκεῖνό εἰσι τὸ τὴν πηγὴν τῆς εὐλογίας κομίσαν τοῖς ἔθνεσιν. Τοῦτο γὰρ λέγει ὁ θεῖος ἀπόστολος· οὐ λέγει, καὶ τοῖς σπέρμασιν, ὡς ἐπὶ πολλῶν, ἀλλ' ὡς ἐφ' ἑνὸς, καὶ τῷ σπέρματί σου, ὅς ἐστι Χριστός. Οὐκ ἐπειδὴ οὖν ἐξ Ἀβραὰμ τὸ γένος κατάγουσι κἀκεῖνοι, σπέρμα τοῦ Ἀβραὰμ ὀνομάζονται, ἀλλ' ὅτι οὗτος κυρίως ταύτην ἔχει τὴν κλῆσιν, ἅτε δὴ μόνος κατὰ τὴν ἐπαγγελίαν δωρησάμενος εὐλογίαν τοῖς ἔθνεσιν. Ἐν τῷ σπέρματί σου γὰρ, ἔφη, ἐνευλογηθήσεται πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς· δι' οὐδενὸς δὲ ἄλλου τῆς δι' τῆς εὐλογίας τὰ ἔθνη μετέλαχεν. Dial. I. immutab. T. IV, p. 15 heifst es: »dafs Paulus Gal. 3, 16 aufs Deutlichste zeige, dafs Christus dem Fleische nach von Abraham abstamme und die dem Abraham ertheilte Verheifsung erfüllt habe.«

Auch Origenes versteht unter dem Samen Abrahams Christus; aber nicht diesen allein, sondern auch seine geistigen Kinder, die Gläubigen auf der ganzen Erde, welche zahllos wie die Sterne des Himmels und wie der Sand am Ufer des Meeres sein sollen. Denn er schreibt T. II in der 9. Homilie de repromissionibus secundis ad Abrahamum factis p. 85, ed. Delarue, Paris 1733: »Verumtamen hunc locum (Gen. 22, 15 sqq.) et apostolus (Gal. 3, 16) interpretatur, dicens, quia *Abrahae promisit deus, et semini eius: non dixit et seminibus quasi in multis, sed tanquam in uno, et semine tuo, qui est Christus.* De Christo ergo dicitur: »*Multiplicans multiplicabo semen tuum, et erit sicut stellae coeli in multitudine, et sicut arena quae est ad oram maris.* Quis iam expositione indiget, ut sciat semen Christi quomodo multiplicetur, qui videt a finibus terrae usque ad fines terrae propagatam praedicationem Evangelii, et nullum pene esse iam locum qui non semen verbi susceperit? Hoc namque et in initiis mundi praefigurabatur, cum diceretur Adae, *crescite et mul-*

tiplicamini. Quod et ipsum dicit apostolus, in Christo dici et in Ecclesia. Quod autem dixit : *sicut stellae coeli in multitudine*, et adiecit, *sicut arena quae est ad oram maris innumerabilis*, fortasse quidem dicat aliquis caelestis numeri figuram Christianorum populo, arenae maris Judaico convenire. Ego tamen hoc magis puto quod utrumque exemplum utrique populo possit aptari. Nam et in illo populo fuerunt multi iusti et prophetae, quibus stellarum coeli merito comparatur exemplum : et in nostro populo sunt multi qui terrena sapiunt, et quorum stultitia gravior est arena maris : in quibus praecipue haereticorum turbas arbitror deputandas.«

Dafs der Same, worin alle Völker der Erde gesegnet werden sollen, Christus sei, nehmen die meisten Ausleger an. Dahin gehören namentlich Marius, Bonfrerius, Cornelius a Lapide, Estius, Calmet, Allioli u. a. Cornelius a Lapide bemerkt zu den Worten : Benedicentur in semine tuo omnes gentes (1 Mos. 22, 18) : »q. d. In Christo qui ex te (Abrahamo) nascetur quasi semen, id est proles tua, imo dei, benedicta, iustitiam, gratiam, salutem, et gloriam assequentur quaelibet gentes.« Und Estius zu 1 Mos. 12, 3 : »Interprete Paulo, sine dubio significatur, quod in semine Abrahae, quod est Christus, benedictionem salutis et iustitiae accipient omnes gentes.« Calmet zu 1 Mos. 22, 18 : »Genuinus textus huius sensus exprimit orbis universi gentes a Jesu Christo et per Jesum Christum benedicendas, ut exponit Apostolus, Gal. 3, 16.« Die ausschliefsliche Beziehung auf Christus ist aber unnöthig. Denn wenn auch Christus die Quelle und der eigentliche Urheber alles Heiles und Glückes ist, welches der Menschheit zu Theil wird, so folgt daraus doch nicht, dafs unter dem Samen Abrahams, wodurch die Völker der Erde gesegnet werden sollen, allein Christus zu verstehen sei. Diejenigen, welche aus Abrahams Nachkommen vor Christi Geburt den Völkern Heil und Segen gebracht haben, dürfen hier nicht ausgeschlossen werden. Unten wird dieses noch näher gezeigt werden.

2. Nach einer zweiten sehr alten Erklärung sind der ame, wodurch alle Völker der Erde gesegnet werden sol- n, die Nachkommen Abrahams, Isaaks und Jakobs, amentlich die Juden. Diejenigen, welche in diesem Sinne e den Patriarchen ertheilten Verheifsungen eines zukünf- gen Segens, dessen sich alle Völker der Erde zu erfreuen aben werden, verstehen, nehmen demnach זֶרַע *Same*, *σπέρμα* n collectiver Bedeutung. Diese Erklärung des Segens fin- et sich deutlich ausgedrückt in den chaldäischen Ueber- tzungen oder vielmehr Paraphrasen, indem זֶרַע durch *hne*, Nachkommen, wiedergegeben wird. Die chaldäischen ebersetzer, wie auch Saadia Hag-Gaon, sind der An- icht, dafs dereinst durch die Juden die Heiden werden kehrt werden.

Diese Auffassung findet sich auch bei den späteren idischen Auslegern. Da nach der Meinung der Juden der lessias es ist, welcher alle Völker besiegt und sein Reich er die ganze Erde ausbreitet, so wird von mehreren jüdi- hen Auslegern jene Verbreitung des Segens unter den ichtisraeliten in die Zeit nach Erscheinung des Messias setzt. So soll nach Rabbi Levi Ben Gerson in seiner uslegung der 5 Bücher Mosis, fol. 198, col. 2 in der Pa- sche Balak über die Worte 5 Mos. 34, 10 : »*Und es ist in Prophet mehr aufgestanden in Israel, wie Moses*«, der Mes- as auch ein Prophet der Völker der Welt sein (זה נָבִיא באומות הָעוֹ־), wie in dem Madrasch über Jes. 52, 13 ge- gt werde, gröfsere Wunderwerke als Moses thun und urch seine Wunder wie Moses die Israeliten zur Vereh- ung des einen wahren Gottes Jehova alle Völker bringen (הוא ימשוך כל האומות לעבודת הַשֵּׁם יִתְבָּ־), wie Zephania 3, 9 sagt werde : *Alsdann werde ich den Völkern zuwenden eine ine Lippe, dafs sie anrufen den Namen Jehova's.* Ein auptwunderwerk, welches allen Völkern der Erde bekannt erden soll, soll die Auferweckung der Todten sein. Dafs e Heiden in Folge jenes Wunderwerks den Messias als errn anerkennen und sich dem Dienste des wahren Got-

tes unterwerfen werden, lehrt Rabbi Levi Ben Gerson auch in seinem Commentar fol. 245, col. 2 gegen Ende der Parasche Haasinu.

Die Meinung, dafs בְּזַרְעֲךָ 22, 18; 26, 4 und 28, 14 nicht eine einzelne Person, sondern überhaupt die Nachkommenschaft, die Nachkommen der Patriarchen bezeichne und בְּךָ *in dir* oder *durch dich* 12, 3 und בּוֹ 18, 18 die Nachkommenschaft mit einschliefse, ist in neueren Zeiten die gewöhnliche bei den protestantischen Theologen.

3. Nach einer anderen Erklärung sollen die *Völker der Erde* גּוֹיֵי הָאָרֶץ 18, 18; 22, 18; 26, 4 und die *Geschlechter, Stämme der Erde*, מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה, 12, 3; 28, 14 die cananitischen Völkerschaften und Stämme sein und הָאָרֶץ und הָאֲדָמָה Palästina bezeichnen. In diesem Sinne fassen Ammon, Bertholdt u. a. jene Verheifsungen. Ammon schreibt in der biblischen Theologie, Bd. II, 2. Ausg. Erlangen 1801. S. 52 : »Weil deine (Abrahams) Nachkommen wie der Sand am Meer, zahllos sein und sich gegen alle vier Himmelsgegenden in deinem neuen Vaterlande (Canaan) ausbreiten werden; so sollen auch durch sie und durch ihre reinere Gottesverehrung alle Nationen Canaans (מִשְׁפְּחֹת הָאָרֶץ die *φυλαὶ τῆς γῆς* Matth. 24, 20, das spätere *οἰκουμένη* und orbis terrarum der Römer) beglückt werden. Dieser Sinn, fügt Ammon hinzu, soll nicht nur dem Zusammenhange, sondern auch der Absicht des späteren Sammlers dieser Urkunden gemäfs sein, da derselbe nach Mose nichts Erwünschteres gekannt habe, als die Besitznahme Canaans durch seine Nation (2 Mos. 20, 12) und es [illegible] habe vorzüglich angenehm sein müssen, die Rechtsansprüche der Israeliten auf dieses Land auf diese Weise schon in der frühesten Geschichte seiner Vorväter gegründet zu finden. Und Bertholdt schreibt de ortu theologiae vet. Hebr. p. 102 : »Abrahamo, Isaaco et Jacobo facta erat a deo spes fore ut reliquae gentes terrae Canaanis — משפחת גויי הארץ — הארמה — posterorum suorum potestati se [illegible]

atque sic honores et beneficia populis foedere cum aliis unctis ex vulgari consuetudine concessa in se conferrent.«

Man begreift kaum, wie namhafte Gelehrte auf diese Erklärung haben verfallen können. Abgesehen von mehreren unten angeführten Gründen sprechen schon gegen dieselbe die Mattigkeit des Sinnes und die Umstände, unter welchen jene Verheifsung gegeben wurde. Denn wenn auch אַדְמַ Jes. 14, 2 und אֶרֶץ Joel 1, 2; Ps. 37, 9. 11. 22, vom Lande Canaan gebraucht werden, so kann aus denselben och kein Beweis entnommen werden, dafs von den Bewohnern Canaans die Rede sei. Da die canaanitischen Volksstämme, welche in Palästina wohnten, durch die Israeliten in den Kriegen zum Theil getödtet, zum Theil vertrieben, zum Theil zu Sclaven gemacht wurden, so kann offenbar n einem Segen und Glück durch die Israeliten gar nicht ie Rede sein.

4. Nach einigen Interpreten soll in den dem Abraham, Isaak und Jakob ertheilten Verheifsungen nicht von einem Segen und Glücke, welche durch deren Nachkommenschaft en Völkern der Erde zu Theil werden soll, sondern von ner Segensformel und einem Glückanwünschen die Rede n. Nach dieser Auffassung, welche sich bei Jarchi d anderen jüdischen und einigen christlichen Auslegern let, sollen die Völker, wenn sie sich segnen wollen, die triarchen als Segensformel gebrauchen und sagen: Gott gne mich oder dich oder uns oder euch, wie er den raham, Isaak und Jakob gesegnet hat, oder: euer Volk ge so glücklich sein, wie die Nachkommen Abrahams, aaks und Jakobs. Das נִבְרְכוּ בְךָ *in dir* oder *durch dich* rden *gesegnet werden* wird in reflexiver Bedeutung: *bei* er *mit dir* oder *bei* oder *mit deiner Nachkommenschaft* (בְּזַ...) *sollen* oder *werden sich segnen*, d. i. sich *Glück anwünschen*, alle Geschlechter oder Völker der Erde übersetzt. diesem Sinne bemerkt Clericus in seinem Commentar 1 Mos. 12, 3: »Hoc est, tuo nomine, exemplove proto, benedictiones apud plurimos Orientis populos conci-

pientur his aut similibus verbis : benedicat tibi deus, ut benedixit Abrahamo.« Auch Pagninus giebt בְרְכוּ בְךָ durch *in te benedicent se omnes gentes* wieder und meint, daſs diese Worte den Sinn haben : »Möchte ich doch so glücklich und gesegnet sein wie Abraham war!« In diesem Sinne fassen auch Jurieu, hist. crit. vol. I, c. 1, Vogel, de Wette, Vater, Hoffmann (Weissagung und Erfüllung I, 96), Eckermann (theol. Beiträge II, S. 1. 4), Maurer, Knobel (Genesis 3; 1 Mos. 12, 3, S. 125), Delitzsch (die Genesis zu 1 Mos. 12, 3, S. 343 f.) u. a. die Stelle. Nach Delitzsch soll der Sinn sein : Abraham mit seinem Samen wird so unter den Völkern dastehen, daſs der Zustand, in den ihn Jehova gesetzt hat, ein Gegenstand des Wunsches für alle Völker werden wird. Allein diese Erklärung läſst sich, wie wir unten zeigen werden, nicht einmal sprachlich rechtfertigen, weil Niphal נִבְרַךְ nur passive Bedeutung hat, welche auch alle alten Uebersetzer an den drei angeführten Stellen ausdrücken. Schon Cornelius a Lapide schreibt richtig zu 1 Mos. 12, 3 : »Hebraeum enim נִבְרְכוּ pure passivum est scilicet coniugationis passivae niphal, proprieque significat *benedicentur* : non ergo significat actionem reflexam agentis in seipsum, scilicet *benedicent se*, hoc enim significatur ultima coniugatione hitpael, sicque dicendum fuisset הִתְבָּרְכוּ. Rursum versionem ac sensum Pagnini plane excludit versio ac sensus S. Pauli Gal. 3, 8. Paulus enim citans hunc locum ait: *Benedicentur in te omnes gentes, puta omnes cognationes* (familiae, tribus, gentes) terrae. Sicut enim omnes omnino gentes in Adamo maledictae et mortuae sunt; ita et in Christo omnes benedictae et iustificatae sunt.«

5. Nach einer anderen Erklärung soll das *in*, ἐν, *in te*, ἐν σοι und in *in semine*, ἐν τῷ σπέρματί σου die Bedeutung *sicut, instar* haben und *in te* und *in semine tuo* so viel als : *instar tui, instar* seminis tui, ad tui vel seminis tui imitationem et exemplum bezeichnen. Der Sinn soll sein : So wie du (Abraham) oder dein Same durch den Glauben und

Gehorsam, so werden auch alle Völker durch den Glauben und Gehorsam, nicht durch Werke des Gesetzes gesegnet, d. i. gerechtfertigt werden. In diesem Sinne fassen namentlich der heil. Chrysostomus, der heil. Augustinus, Theophylactus, Oecumen. in epist. ad Gal. c. 3, das *n te* 1 Mos. 12, 3. Vgl. Chrysost. homil. 47 in Genes. cap. 22, v. 4 gegen Ende. Es läfst sich allerdings nicht leugnen, dafs die Präposition בְּ bisweilen die Bedeutung: *nach, secundum* und *in der Weise* = *wie* hat. Vgl. 1 Mos. 1, 12; Jes. 44, 4; Ps. 37, 20; 102, 4; Hos. 10, 15; Zach. 9, 5. Allein diese Erklärung ist schon deswegen unzulässig, weil in den angeführten Verheifsungen, wie an anderen Stellen, von einem Segen und Heile die Rede ist, welcher durch die Nachkommenschaft der Patriarchen allen Völkern der Erde zu Theil werden soll. Der Segen, welcher auch die Heiden in sich schliefst, soll also von der Nachkommenschaft der Patriarchen ausgehen. Ob dieses von der ganzen Nachkommenschaft, oder von einem Theile, oder von einem Einzigen geschehen soll, wird noch unbestimmt gelassen. So viel jedoch läfst sich mit ziemlicher Sicherheit aus den Umständen, unter welchen jene Verheifsungen den Patriarchen ertheilt wurden, entnehmen, dafs der Segen nur von einem solchen Theile oder einem solchen ausgehen könne, welcher durch Gehorsam und im Glauben an den einen wahren Gott den Patriarchen gleicht.

6. Nach Baumgarten-Crusius soll den Patriarchen in jenen Stellen verheifsen werden, dafs ihre Nachkommen die ganze Erde einnehmen und die Völker derselben in so fern gesegnet werden würden, als ihnen von denselben Glück zu Theil werden solle und sie dereinst beherrscht werden. Man mufs sich wundern, wie Baumgarten-Crusius auf diese ganz unbegründete und verwerfliche Ansicht hat kommen können. Man sieht gar nicht ein, wie eine nie erfolgte Beherrschung der Erdbewohner durch Abrahams Nachkommen ein Segen derselben genannt wer-

den kann. Von Moses werden Israels Grenzen öfters genau bestimmt und nirgends ist in den Büchern Moses und bei den Propheten von einer Herrschaft der Nachkommen Abrahams über alle Völker der Erde die Rede.

---

§. 3.

Verzeichnifs der Schriften, welche die den Patriarchen ertheilten Verheifsungen mehr oder weniger ausführlich erklären.

Die Werke, worin die den Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob gegebenen Verheifsungen eines zukünftigen Segens, dessen sich die Heiden dereinst zu erfreuen haben sollen, gewöhnlich in Verbindung mit anderen messianischen Verheifsungen und Weissagungen behandelt werden, sind hauptsächlich folgende.

Joh. Deutschmann, Prof. der Theologie zu Wittenberg, der daselbst 1705 starb : de patriarchali Messiae desiderio. Wittenb. 1671.

Theod. Christoph Lilienthal : die gute Sache der in der heil. Schrift alten und neuen Testamentes enthaltenen göttlichen Offenbarung. Königsb. 1751. Th. II, S. 11—13; 511—517.

Kuinöl, Prof. : Messianische Weissagungen des a. T. übersetzt und erklärt zum Gebrauch für angehende Theologen. Leipz. 1792.

Christoph Fried. Ammon, Prof. : Biblische Theologie. Erlangen 1801. Zweite Ausg. Th. II, S. 51—[illegible].

Scherer, Pred. : Ausführliche Erklärung der sämmtlichen messianischen Weissagungen des a. T. Altenb. [illegible]

Joh. Jahn : Appendix Hermeneuticae seu exercitationes exegeticae, fascicul. II. vaticinia de Messia. Viennae 1815, p. 192—206.

Joh. Jac. Broix : Ueber den Ursprung und die all-
mählige Entwickelung des Messianismus. Eine Abhandlung.
-22.

Jos. Beck, Prof. : Ueber die Entwicklung und Dar-
tellung der Messiasidee in den heil. Schriften des alten
Bundes. Hannover 1835, S. 2 ff. §. 3 und 4.

E. W. Hengstenberg : Christologie des alten Te-
taments und Commentar über die messianischen Weis-
sagungen der Propheten. Berlin 1829. Th. I. Ueber die
Verheifsungen an die Patriarchen handelt derselbe S. 53—59.

Fried. Herd, Prof. : Erklärung der messianischen
Weissagungen im Pentateuch. Erster Theil, zweite Liefe-
rung. Regensburg 1845. S. 1—32.

Joh. Bade, Repetitor der Theologie im Clerical-
seminar zu Paderborn : Christologie des alten Testamentes.
Münster 1850. Ueber die den Patriarchen ertheilten Ver-
heifsungen handelt er im ersten Theile S. 70—85.

Fran. Xaverii Patricii e societate Jesu : de inter-
pretatione scripturarum sacrarum lib. II. Romae 1844.
Quaestio V, de gentibus universis per Abrahamae, Isaaci et
Jacobi progeniem sospitandis (Gen. XII, 3; XVIII, 18
XXII, 18; XXVI, 4; XXVIII, 14), p. 57—73.

---

§. 4.

Commentar über 1 Mos. 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4 und 28, 14.

Da der Sinn dieser den Patriarchen ertheilten Ver-
heifsungen, welche, wie wir oben gezeigt haben, von den
Theologen verschieden erklärt werden, nicht blofs aus den
Umständen, worunter, und dem Zweck, warum sie gegeben
worden sind, sondern hauptsächlich auch aus der Bedeu-

tung mehrerer verschieden erklärter Wörter entnommen und bestimmt werden mufs, so wollen wir erstens das Nö- thige über einige Ausdrücke sagen. Es sind vornehmlich das verschieden erklärte Zeitwort בָּרַךְ in *Niphal* und *Hit- pael* und הָאָרֶץ, welches sowohl die ganze Erde als das Land Canaan bezeichnen kann, und גּוֹיִם, welches die mei- sten Theologen von den Völkern der Erde, andere aber von den canaanitischen Volksstämmen erklären. Ferner gehört dahin das Wort זֶרַע, σπέρμα, semen, *Same*, welches sowohl die ganze Nachkommenschaft der Patriarchen, als auch einen Theil und einen Einzigen bezeichnen kann.

Was zuerst die Bedeutung des 1 Mos. 12, 2. 3; 22, 17; 26, 2 vorkommenden בֵּרַךְ in Piel betrifft, so setzen zahlreiche andere Stellen aufser Zweifel, dafs es, von Gott gebraucht: *segnen, Segen, Gutes ertheilen, beglücken*, durch Wohlthaten auszeichnen, von Menschen: *Segenswünsche aussprechen, Glück und Heil* (Jemanden von Gott) *erfleh*en bezeichnet, wie das arabische بَرَّكَ in der dritten Conjugation بَارَكَ, das äthiopische በረከ und das syrische ܒܰܪܶܟ in Piel, und in Beziehung auf Gott: ihn *anrufen, loben, preisen,* Ps. 16, 7; 26, 12; 34, 2; 63, 5; 66, 8; 5 Mos. 8, 10; 2 Chron. 6, 13. Die Stellen, worin das Piel בֵּרַךְ von dem die Menschen *segnenden*, d. i. ihnen Segen, Heil, Glück spendenden Jehova, gebraucht wird, wie das arabische بَرَّكَ sind sehr zahlreich. Vgl. 1, 22. 28; 9, 1; 17, 16; 24, 1; 30, 27; 5 Mos. 1, 11; 2 Sam. 6, 12: Ps. 5, 13; 26, 12; Jes. 19, 25; Job 42, 12; 1 Sam. 23, 21; 26, 25. Da Gott in seiner unendlichen Macht alles, was er will, ausführen kann, so ist der Segen desselben mit Erfolg begleitet und wirksam. Dieses ist namentlich der Fall 1 Mos. 12, 2. 3; 17, 16; 22, 17 u. a. Von dem Segensspruche des sterbenden Vaters wird בֵּרַךְ gebraucht 1 Mos. 27, 4; 7, 10; 48, 9, von dem Segen des Priesters über das Volk 3 Mos. 9, 22. 23; 4 Mos. 6, 23; 1 Sam. 2, 20; 2 Chron. 30, 27, des Proph

l Mos. 23, 11; 24, 1; 5 Mos. 33, 1, des Salomo bei Ein-
weihung des Tempels 1 Kön. 8, 14. 55, des Volkes über
as Volk 5 Mos. 27, 12, des Dieners über den König
Kön. 1, 47 ff. Da die heil. Schriftsteller des alten Testa-
entes, wenn sie den einen wahren Gott als den Urheber
nd Spender des Segens und Heils bezeichnen, und derselbe
ls der Offenbarer und Wohlthäter der Gläubigen erscheint,
it seltenen Ausnahmen (1 Mos. 1, 22. 28; 9, 1; 25, 11.
Chron. 26, 5; Ps. 45, 3; 67, 2; 7. 8) nur den heil. Got-
snamen *Jehova* gebrauchen, wie wir in unserer »philolo-
isch-historischen Abhandlung über den Gottesnamen Je-
ova« nachgewiesen haben, so heifst es: בָּרֵךְ יְהוָֹה und
לַיהוָֹה בָּרוּךְ *von Jehova gesegnet* 1 Sam. 15, 13; Ruth 2. 20,
l בְּרוּךְ יְהוָֹה *Gesegneter Jehova's* 1 Mos. 24, 31; 26, 29;
Mos. 24, 9 und einmal בָּרוּךְ לְאֵל עֶלְיוֹן *gesegnet von Gott,*
m Höchsten, 1 Mos. 14, 19, in keiner Stelle בָּרוּךְ לֵאלֹהִים.
Wenn 1 Mos. 1, 22. 28; 9, 1 אֱלֹהִים der Segnende ist, so
gt der Grund im Zusammenhange der Erzählung.

Die eigentliche Bedeutung von בָּרַךְ im Kal scheint:
gen, sich beugen, daher die *Knie beugen, knien,* 2 Chron. 6,
: Ps. 95, 6 zu sein. Daher in Hiphil: *die Knie beugen*
sen, nämlich die Kameele, um auszuruhen, 1 Mos. 24, 11
i בֶּרֶךְ im Hebr. und Chald. *Knie,* eigentl. Beugung. Von
er Bedeutung geht auch wohl בְּרֵכָה *Teich, Wasserteich,*
ent. *Beugung, Niederung* aus. Im Arabischen wird بَرَكَ
n dem Niederknieen des Kamels (Schult. imp. Joct. p. 124),
Elephanten (p. 90), des Menschen (p. 128 vit. Timuri
p. 908. Mang.) gebraucht. Auch im Syrischen und Chal-
chen bezeichnet ܒܪܶܟ בְּרַךְ *die Knie beugen* (Dan. 6, 11),
l ܒܘܪܟܐ *genuflexio.* Auch im Aethiopischen bezeichnet
ረከበ *die Knie beugen,* und wird አስተበረከ *in die*
e fallen, in genua procubuit, von einem gebärenden
be gebraucht. Vgl. Ludolf, lex. aethiop. 234 und
tor. aethiop. 1, 14, §. 38. Der Zusammenhang des *Beu-*

gens, namentlich der Kniee, und des *Segnens, Anrufens, Lobens*, ist wohl der, dafs nach morgenländischer Sitte die Verehrung, das Segnen und Loben, unter Kniebeugung, Verbeugung, stattfand. Solche Uebertragungen von Bedeutungen finden sich in den Sprachen öfters, wie z. B. προσκυνεῖν, adoro, supplico. Vgl. *Patritii* quaestion. de Evangel. q. XIII, 9. 10, Art. 1, edit. lithogr. Die Wurzelsylbe ist wohl בַּךְ wie im Sanskrit mit einem, wie bei mehrern Wörtern in die Mitte hineingeschobenen ר. Vgl. פָּרַד von טוּר, וָרַב von נָב. Da בָּרַךְ den Buchstaben nach dem lat. prex entspricht, so meint Patritius, dafs dieses einen semitischen Ursprung habe.

Von nicht geringer Wichtigkeit für den Sinn des dem Patriarchen verheifsenen Segens ist die Bedeutung von בָּרַךְ in Niphal, welches einige neuere Gelehrte in reflexiver, andere in passiver Bedeutung: *sich segnen* und *gesegnet werden*, nehmen. Das nur an den drei Stellen 1 Mos. 12, 3; 18, 18; 28, 14 vorkommende נִבְרְכוּ haben alle alten Uebersetzer, wie aus den oben angeführten Uebersetzungen hervorgeht, in passiver Bedeutung gefafst und die denselben folgenden Ausleger fast allgemein in dem Sinne erklärt, dafs alle Völker der Erde durch die Nachkommenschaft der Patriarchen gesegnet und beglückt werden sollen. In der Bedeutung: *sollen* oder *werden gesegnet werden*, *benedicentur*, nehmen auch Jahn an d. a. St., de Wette, v. Bohlen, Dereser, van Efs u. a. נִבְרְכוּ. Auch Gesenius hat in der ersten Ausgabe seines hebräischen Lexicons das Niphal נִבְרַךְ in passiver Bedeutung: *gesegnet werden*, genommen, dagegen in den späteren Ausgaben die reflexive. Wenn nun auch aufser Zweifel ist, dafs Niphal bisweilen eine reflexive Bedeutung hat, wie נִשְׁמַר *sich hüten*, נִסְתַּר *sich verbergen*, נִחַם *sich betrüben* u. a. beweisen, so halten wir doch die passive Bedeutung von נִבְרַךְ an den bezeichneten Stellen für die wahre. Was zuerst die Zulässigkeit dieser Bedeutung betrifft, so ist bekannt, dafs Niphal am öftersten eine passive Bedeutung hat, wie z. B. יָלַד *gebären*, in Niphal

eboren werden, עָבַד *arbeiten, bearbeiten*, in Niphal *bearbeitet werden*, 5 Mos. 21, 4; Ezech. 36, 9, בָּזַז *plündern*, in Niphal *rbeutet, geplündert werden*, Am. 3, 11; Jes. 24, 3, בָּנָה *bauen, rbauen*, in Niphal *erbaut, wieder gebaut werden*, 5 Mos. 13, 17; Job 12, 14 u. a. Für die Bedeutung : *gesegnet werden* in Niphal spricht ferner die Unwahrscheinlichkeit, dafs das Niphal נִבְרַךְ und Hithpael הִתְבָּרֵךְ dieselbe Bedeutung : *sich egnen, benedixit sibi* habe. Hierzu kommt drittens, dafs die Bedeutung : *sich bei* oder *durch jemanden segnen* d. i. *sich* ler *Jemanden das Glück eines Genannten anwünschen*, an n bezeichneten Stellen nichtssagend ist und die öftere Wiederholung nicht genügend erklärt. Denn welche Wichkeit kann es haben, wenn die Heiden mit Berufung auf Abraham, Isaak und Jakob oder auf ihre Nachkommen sich lück anwünschen? Denn es liegt hierin gar kein eigentcher Segen und wahres Glück, welches doch den Heiden urch jene Patriarchen oder vielmehr durch deren Nachommenschaft zu Theil werden soll. Dafs aber den Heiden gen und Heil durch die Nachkommenschaft jener Paarchen gegeben werden soll, setzen andere Stellen aufser weifel und beweisen schon die von Jehova zu Abraham sprochenen Worte 1 Mos. 12, 2 : וֶהְיֵה בְּרָכָה *und sei ein gen* d. i. du sollst, wirst ein Segen sein. Denn hierdurch ird Abraham nicht allein als ein von Gott Gesegneter, ndern auch zugleich als ein Segenspender für andere, amentlich für die, welche ihm nahe stehen, von ihm abammen, bezeichnet. Abraham soll hiernach also ein Segen d Heil für Andere sein. Richtig giebt daher der arabische ebersetzer Saadia jene Worte durch : وتكن بركة *und sei n Segen*, wieder (4). Unrichtig haben der alex. Ueber-

(4) Man darf daher nicht mit Knobel jene Worte in dem Sinne : in Name wird als Segensformel dienen, so dafs sich ein abrahamisches ck wünschen wird, wer sich ein sehr grofses Glück anwünschen will«, ssen.

setzer jene Worte : *καὶ ἔσῃ εὐλογημένος*, der Syrer : ܘܬܗܘܐ ܡܒܪܟ *und sei gesegnet,* Onkelos : וִיהֵי מְבָרַךְ *und sei gesegnet,* der heil. Hieronymus : *erisque benedictus,* wiedergegeben und בְּרָכָה gleichbedeutend mit בָּרוּךְ genommen. Dafs die Uebersetzung : *sei gesegnet, werde gesegnet,* nicht die richtige sei, geht auch daraus hervor, dafs jenen Worten וַאֲבָרֶכְךָ *und ich will* oder *werde dich segnen,* vorhergehen und sie daher eine blofse Wiederholung sein würden. Es ist daher nicht der wahre Sinn jener Worte, was Cornel. a Lapide zu denselben bemerkt : »Ita plane per omnia sis benedictus, ut videaris esse ipsa benedictio, utque homines cuipiam benedicere volentes, te in exemplum statuant, dicentes : fiat tibi benedicat tibi deus, sicuti fecit et benedixit Abrae, quemadmodum Caesari in inauguratione olim acclamabant : sit Augusto felicior, sit Traiano melior.«

Dafs in den den Patriarchen ertheilten Verheifsungen von einem Segen die Rede sei, welcher allen Völkern der Erde durch dieselben oder vielmehr durch deren Nachkommenschaft zu Theil werden soll, beweiset endlich auch der Zusammenhang derselben mit der Weissagung von Japhets Wohnen in den Hütten Sems 1 Mos. 9, 27, und mit dem aus Juda hervorgehenden Herrscher, dem alle Völker gehorsam sein werden 1 Mos. 49, 10, wie auch mit dem Fluche, der nach dem Falle der Stammeltern des Menschengeschlechts über die Erde erging. Da die reflexive Bedeutung von Niphal auch durch keine einzige Stelle erwiesen werden kann, so halten wir die passive von נִבְרַךְ für die wahre. Worin nun der Segen bestehe, welcher allen Völkern der Erde zu Theil werden soll, wird unten noch näher gezeigt werden. Bevor wir über die Bedeutung von Hithpael הִתְבָּרֵךְ das Nöthige sagen, können wir die Stelle 1 Mos. 48, 20 nicht unberücksichtigt lassen, indem diese zum Beweise angeführt wird, dafs נִבְרַךְ in Niphal : *sich segnen,* oder *sich Glück, Segen anwünschen* durch Jemanden bezeichne. Es heifst nämlich daselbst : »*Und er* (Jakob) *segnete sie* (וַיְבָרֲכֵם Ephraim und Manasse) *an diesem Tage*

sprechend : *in* (oder *mit*) *dir* (oder *durch dich*) *wird Israel* *gnen* (בְּךָ יְבָרֵךְ יִשְׂרָאֵל) *und sprechen : Gott mache dich wie Ephraim und wie Manasse* (יְשִׂמְךָ אֱלֹהִים כְּאֶפְרַיִם וְכִמְנַשֶּׁה).« Allein diese Stelle beweist gar nicht, dafs נִבְרַךְ in Niphal mit בְּ : sich *mit* Jemanden oder *durch* Jemanden segnen, zu übersetzen sei. Denn wenn auch der Sinn dieser Worte ist : wenn ein Israelit Jemanden eine zahlreiche Nachkommenschaft und Glück wünschet, so wird er sagen : Gott mache dich so zahlreich, fruchtbar und glücklich (V. 19), wie Ephraim und Manasse, so kann doch die dem Abraham, Isaak und Jakob ertheilte Verheifsung eines zukünftigen Segens der Völker nicht vom *Glückanwünschen* durch dieselben verstanden werden, wie dieses auch Tuch in seinem Commentar zu 1 Mos. 12, 2. 3, wo Abraham ein Segen d. i. Segenspender für die Völker genannt wird, anerkennt. Ferner spricht gegen die Uebereinstimmung dieser Stelle und jenen Verheifsungen die Unähnlichkeit, die Nichterwähnung der Nachkommenschaft Josephs wie der Nachkommenschaft Abrahams, Isaaks und Jakobs, ferner der Umstand, dafs auch von der Nachkommenschaft der Patriarchen die Rede ist, da doch deren Glück so grofs war, dafs es nicht nöthig war, auch ihre Nachkommen zu erwähnen. Ferner ist noch zu bemerken, dafs 1 Mos. 48, 20 ausdrücklich vom Anwünschen der Güter, und zwar von den einzelnen Israeliten die Rede ist, die heidnischen Völker aber, welche in jenen Verheifsungen erwähnt werden, sich nicht gegenseitig Glück anzuwünschen pflegten. Vgl. Jahn a. a. O. . II, 200.

Nach dem Gesagten ist es demnach aufser Zweifel, dafs נִבְ in Niphal : *gesegnet werden*, bezeichnet und in jenen Verheifsungen von einem Glücke die Rede ist, welches durch die Nachkommenschaft jener Patriarchen den Völkern der Erde zu Theil werden soll. Aber auch zugegeben, dafs נִבְ in Niphal eine reflexive Bedeutung hätte, so kann doch aus dem schon angegebenen Grunde das : *sich segnen* nur so viel als : *sich gesegnet wissen*, und *fühlen*, wie

auch Delitzsch annimmt, bezeichnen. Nach demselben ist Niphal, welches er in reflexiver Bedeutung nimmt, so zu fassen, dafs der Begriff des Segenswunsches und Segensverlangens sich hier zu dem des Segensbewufstseins und Segensgefühls besondert.

Was zweitens הִתְבָּרְכוּ betrifft, welches 1 Mos. 22, 18 und 26, 4 vorkommt, so sind die Theologen wieder darüber verschiedener Meinung, ob es in passiver Bedeutung, wie נִבְרַךְ *gesegnet werden*, oder in reflexiver : *sich segnen*, zu fassen sei. Da Hithpael auch bisweilen eine passive Bedeutung hat, wie הִתְפַּקֵּד *gezählt, gemustert werden*, Richt. 20, 15. 17; 21, 9, הִתְפָּרֵק *abgebrochen werden*, Ezech. 19, 12, הִתְקַדֵּשׁ *gefeiert werden*, Jes. 30, 29, הִשְׁתַּכַּח *vergessen worden sein*, Pred. 8, 10; vgl. Sprüchw. 24, 3; 31, 30; Ps. 76, 6 u. a. darthun, so könnte das הִתְבָּרֵךְ in Hithpael auch eine passive haben, wenn anders der Sprachgebrauch nicht dagegen wäre. So hat auch die fünfte Conjugation der Araber eine passive Bedeutung, wie تَعَلَّمَ *belehrt werden, lernen*, von عَلَّمَ *lehren*, تَعَظَّمَ *geehrt werden*, von عَظَّمَ *grofsmachen, ehren* (de Sacy, Gramm. arabe I, §. 249) u. a. beweisen. Im Aramäischen werden die Passiva nur durch das vorgesetzte אֶת־ = הִת gebildet. Es könnte demnach das Hithpael, welches gewöhnlich eine *reflexive* Bedeutung hat, auch eine passive an unseren beiden Stellen haben. Um aber hinüber zur Gewifsheit, oder doch zur Wahrscheinlichkeit zu gelangen, wird es nöthig sein, diejenigen Stellen in Erwägung zu ziehen, wo das Hithpael von בָּרַךְ gebraucht wird. Aufser den beiden Stellen der den Patriarchen ertheilten Verheifsungen kommt בָּרַךְ in Hithpael nur noch 5 Mos. 29, 18; Ps. 72, 17; Jes. 65, 16; Jer. 4, 2 vor. Was zuerst die Stelle 5 Mos. 29, 18 betrifft, so ist es nicht zweifelhaft, dafs וְהִתְבָּרֵךְ בִּלְבָב *und sich segne*, d. i. *sich Gutes, Heil versprechen* oder *sich glücklich halte in seinem Herzen*, zu übersetzen ist. Denn Moses spricht hier in seiner Ermahnungsrede an das Volk : »dafs keiner (unter euch) sei, der, wenn er die Worte

dieses Fluches hört, *sich segne in seinem Herzen,* und spreche: es wird mir doch wohl gehen (שָׁלוֹם יִהְיֶה־לִּי), wenn ich auch in der Bosheit meines Herzens wandele, so dafs er alles in's Verderben bringe.« Richtig hat auch der heil. Hieronymus jene Worte: *benedicat sibi in corde suo* wiedergegeben. Der Syrer hat ܢܬܚܫܒ ܒܠܒܗ *in seinem Herzen (sich) denke,* ebenso Onkelos: וְיִתְחַשַּׁב בְּלִבֵּיהּ, der Alexandr. Uebersetzer: *καὶ ἐπιφημίσηται ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ,* Saadia: قدّر في نفسه proponat in semetipso.

Bei Jes. 65, 16 heifst es: אֲשֶׁר הַמִּתְבָּרֵךְ בָּאָרֶץ יִתְבָּרֵךְ בֵּאלֹהֵי אָמֵן וְהַנִּשְׁבָּע בָּאָרֶץ יִשָּׁבַע בֵּאלֹהֵי אָמֵן כִּי נִשְׁכְּחוּ הַצָּרוֹת הָרִאשֹׁנוֹת וְכִי נִסְתְּרוּ מֵעֵינָי: *Wer sich segnet auf Erden, der wird sich segnen beim Gott der Treue* (Ewald: *bei dem wahrhaften Gott* d. i. bei Jehova, welcher Israel seine Verheifsungen treu erfüllt und grofses Glück verleiht, d. i. er wird sich von Jehova Glück und Heil versprechen, wie es Israel hat), *und wer auf Erden schwört, der wird beim Gott der Treue schwören; denn vergessen sind die früheren Drangsale, und verborgen vor meinen Augen* (d. i. sie kommen mir nicht in den Sinn, ich denke nicht an eine Wiederholung derselben). — Jer. 4, 2 spricht Jehova zu den Bewohnern Juda's und Jerusalems: »(Nach deiner Bekehrung V. 1) *schwörst du beim Leben Jehova's: mit Treue, mit Recht und mit Gerechtigkeit: und die Heiden werden mit ihm sich segnen* (d. i. Israels als ihres Beglückers sich freuen) *und seiner sich rühmen* (וְהִתְבָּרְכוּ בוֹ גּוֹיִם וּבוֹ יִתְהַלָּלוּ). Das in Israel sich vollendende Heil soll auf alle Heiden zurückwirken. Vgl. Jes. 65, 16. — Da es an den drei angeführten Stellen keinem Zweifel unterliegt, dafs das Hithpael הִתְבָּרֵךְ *sich segnen,* d. i. sich Gutes, Heil versprechen oder: *sich für gesegnet, beglückt halten und wissen,* bedeutet, so darf man es auch an den Stellen Ps. 72, 17, welche sich auf die den Patriarchen ertheilten Verheifsungen bezieht, und 1 Mos. 22, 18; 26, 4 nicht in einem anderen Sinne nehmen. Durch das יִתְבָּרְכוּ בוֹ כָּל גּוֹיִם wird demnach gesagt, dafs den Heiden durch Abraham,

d. i. durch Abraham und seine Nachkommenschaft, Heil und Glück bevorstehe, und dasselbe von Jehova durch Abrahams Vermittelung ausgehe. Das Hithpael הִתְבָּרֵךְ *sich segnen* und das Niphal נִבְרַךְ *gesegnet werden*, haben daher im Wesentlichen denselben Sinn. Denn wer sich in oder durch Jemanden für gesegnet, beglückt hält und weiſs, sich Gutes, Heil verspricht, wird gesegnet und beglückt. Die Verheiſsung will also sagen, daſs Jehova sich des Samens Abrahams bedienen werde, um das Heil der Menschheit zu wirken. Nach Hoffmann a. a. O. I, 97 soll der Unterschied zwischen נִבְרַךְ und הִתְבָּרֵךְ darin bestehen, daſs Niphal so viel als : »seinen Segen in etwas haben«, dagegen Hithpael : »sich etwas als Segen zusprechen« bezeichne. Wo Niphal gebraucht werde, laute die Verheiſsung ein wenig anders : an dir, an deiner Nachkommenschaft wird die ganze Welt haben, was sie für seinen Segen achte; an dir finde sie ein Glück, welches sie sich selbst wünschen wird.«

Daſs das dreimal vorkommende נִבְרְכוּ und das zweimal vorkommende הִתְבָּרְכוּ nicht ein Anwünschen des Segens durch eine Berufung auf Abraham, Isaak und Jakob und deren Nachkommen, sondern einen Segen bezeichnet, welcher von jenen zu allen Heiden übergehen oder durch dieselben diesen zu Theil werden soll, wird unten noch näher gezeigt werden.

Das בְּךָ *in dir* oder *durch dich* (Abraham) in der ersten Verheiſsung 1 Mos. 12, 3, welches Onkelos durch בְּדִילָךְ *deinetwegen*, der Targum von Jerusalem בִּזְכוּתָךְ *durch dein Verdienst* oder *wegen deines Verdienstes*, wiedergeben, und das בּוֹ *in ihm* oder *durch ihn* (Abraham) in der zweiten Verheiſsung 18, 18, dürfen offenbar nicht so verstanden werden, daſs Abraham allein als der Segenspender bezeichnet wird, weil in der dritten und vierten Verheiſsung dafür בְזַרְעֲךָ *in deinem Samen*, und in der fünften : בְּךָ und בְזַרְעֶךָ gebraucht werden. Das בְּךָ und בּוֹ muſs demnach die Nachkommenschaft mit einschlieſsen. Der Segen, welcher durch Abra-

hams Samen allen Völkern der Erde zu Theil werden soll, wird daher nach prägnanter Ausdrucksweise der heiligen Schrift dem Abraham selbst zugeschrieben, weil er der Vermittler und der Stammvater eines Samens, d. i. einer Nachkommenschaft ist, wodurch den Völkern der Erde, den Heiden, Glück und Heil zu Theil werden soll (5). In dem dem Abraham wegen seines unbedingten Gehorsams und festen Glaubens verheifsenen Segen liegt der Segen, welcher durch seine Nachkommenschaft zu den Heiden kommen soll, mit eingeschlossen. Wie in Adam alle gesündigt haben, so sollen in Abraham alle Völker der Erde gesegnet werden. Aehnliche Stellen, worin den Stammvätern etwas verheifsen wird, was erst an ihren Nachkommen erfüllt wird, giebt es mehrere im A. T. So wird dem Jakob, d. i. seinen Nachkommen, 1 Mos. 27, 29 die Herrschaft über Esau, d. i. seine Nachkommen, die Idumäer, und 1 Mos. 49 den 12 Söhnen Jakobs verheifsen, was erst an ihren Nachkommen erfüllt worden ist. Vgl. can. 15 in Pentateuchum bei Cornel. a Lapide Tom. I, p. 25, ed. Antwerp. 1681. Ob durch Abrahams, Isaaks und Jakobs Nachkommenschaft eine *einzige* Person, wodurch allen Völkern der Erde Glück und Heil zu Theil werden soll, oder ein Theil, namentlich die Gläubigen, welche dem Abraham in ihrem Gehorsam und festen Glauben an den einen wahren Gott nachfolgen, oder die ganze Nachkommenschaft der Patriarchen bezeichnet wird, soll unten noch näher besprochen und bestimmt werden. So viel ist aber nach dem Gesagten gewifs, dafs das *in dir* und *in ihm* die Nachkommenschaft mit einschliefst und wenigstens Abraham und die Gläubigen in eine Einheit zusammenfafst und beide in demselben Acte

---

(5) Richtig daher auch Rosenmüller (Schol. 255 : „Nos iis adstipulamur, qui בְּךָ pro בְּזַרְעֲךָ *per semen tuum* capiunt, ut Abrahamo huc promittatur, fore, ut per eius posteros omnes orbis terrarum populi fortunentur, adducendi ab illis ad veri dei notitiam et cultum.“

gesegnet sein sollen. Das *in dir* und *in ihm* ist demnach nicht so viel als : *deinetwegen*, *propter te*, wie Onkelos, Salom. Glassius (philolog. sacr. p. 709) u. a. wollen. — Dafs übrigens dem Abraham die erste göttliche Verheifsung 12, 3 in Betreff des Segens der Völker durch ihn dunkel sein mufste, weil sie von dem *wo*, *wann*, *wie* oder *in wie weit* nichts aussagt, ist jedem einleuchtend.

Von Wichtigkeit für den Sinn der den Patriarchen ertheilten Verheifsungen ist זֶרַע, wodurch die Völker der Erde gesegnet werden und Heil und Glück erlangen sollen. Da זֶרַע, *Same*, worüber wir ausführlich in der Abhandlung über 1 Mos. 3, 15 in dem zweiten Bande unserer Beiträge zur Erklärung des alten Testamentes, Münster 1853, gehandelt haben, gewöhnlich die collective Bedeutung : *Nachkommen, posteri*, hat, und nur selten einen einzigen Nachkommen bezeichnet, so frägt sich, ob derselbe die ganze Nachkommenschaft der Patriarchen, oder nur einen Theil, namentlich den gläubigen, welcher Abraham im Gehorsam und Glauben nachfolgt, oder einen einzigen, nämlich den Messias, den gröfsten Nachkommen derselben, oder die Gläubigen mit Einschlufs des Messias, als des eigentlichen Urhebers alles Heils und Glückes bezeichne. Was zuerst die ganze Nachkommenschaft betrifft, so unterliegt es keinem Zweifel, dafs dieselbe nicht als Segenspender für die Heiden bezeichnet sein kann, da die Nachkommen Ismaels und die von der Ketura (1 Mos. 25) und von Esau für die Völker der Erde nicht segen- und heilbringend geworden sind und Götzendiener wurden. Dafs ferner auch die gläubigen Nachkommen der Patriarchen, die Verehrer des einen wahren Gottes mit Ausschlufs des Messias, nicht als Segen- und Heilspender zu verstehen sind, unterliegt ebenfalls keinem Zweifel. Denn wenn auch viele Heiden, namentlich die unterworfenen Canaaniter, welche durch die enge Verbindung mit den Israeliten zur Erkenntnifs des einen wahren Gottes kamen, als solche bezeichnet werden können, welchen durch Israel Segen und Heil zu Theil geworden ist,

so ist doch kein einziger nur irgend wahrscheinlicher Grund anzugeben, welcher uns berechtigt, den gröfsten Heilbringer der Menschheit auszuschliefsen. Da in jenen Verheifsungen von Samen, der Nachkommenschaft der Patriarchen, die Rede ist, und der Messias dem Fleische nach von den Patriarchen abstammt, so mufs nothwendig die Verheifsung diesen mit einschliefsen. Es läfst sich aber auch kein genügender Grund angeben, mit einer grofsen Zahl von Auslegern unter dem Samen, wodurch die Völker der Erde gesegnet werden sollen, nur ausschliefslich Christus zu verstehen. Vielmehr geht aus dem : *in dir* und *in ihm* (Abraham) und *in deinem Samen* sollen die Völker der Erde gesegnet werden, deutlich hervor, dafs die Nachkommenschaft der Patriarchen mit Einschlufs des Messias, des gröfsten Nachkommens derselben, als eine Einheit zu fassen ist. Die Nachkommenschaft der Patriarchen ist sowohl dem Fleische als dem Gehorsam und dem Glauben nach mit dem Messias auf's engste verbunden, bildet mit ihm, als dem Haupttheilbringer und Segenspender, eine Einheit, wie die Nachkommenschaft Davids mit Einschlufs des gröfsten, des Messias, 2 Sam. 7; vgl. 5 Mos. 18, 15 ff., wo das Prophetenthum, dessen Haupt Christus ist, nur נָבִיא genannt wird. Da durch das gläubige Israel viele Heiden zur Erkenntnifs des einen wahren Gottes gekommen sind, und der Segen, welcher denselben zu Theil werden soll, gar nicht auf Christus beschränkt wird, so dürfen die gläubigen Israeliten, wodurch die Heiden vor Christi Erscheinung zur Erkenntnifs des einen wahren Gottes gekommen sind, von jener Nachkommenschaft nicht ausgeschlossen werden. In welchem Sinne auch die Worte Joh. 4, 22, *das Heil kommt von den Juden*, gefafst werden können. Dafs der dem Abraham verheifsene Same, wodurch alle Völker der Erde gesegnet werden sollen, Christus und die mit ihm im Glauben eng Verbundenen, namentlich seine Vorfahren bezeichne, lehrt auch der heil. Irenäus lib. V contra haereses, cap. 32, §. 332, ed. Massuet. Venet. 1734 in der oben angeführ-

ten Stelle. Dafs זֶרַע nicht ausschliefslich Christus zu bezeichnen brauche, sondern auch Abrahams Nachkommen, dessen Vorfahren Isaak, Jakob u. a. mit einschliefsen könne und wirklich einschliefse, erkennt auch Patritius a. a. O. §. 8 an. Dafs aber den Heiden nur deswegen von Abraham, Isaak, Jakob und dessen Nachkommen Heil zu Theil geworden, weil Christus von ihnen abstammt, bedarf kaum der Erwähnung. Wir können daher Bade in seiner Christologie nicht beistimmen, wenn er unter jenem Samen ausschliefslich Christus versteht.

Für die collective Bedeutung von זֶרַע läfst sich ferner anführen, dafs 1 Mos. 22, 17 dasselbe von der Nachkommenschaft Abrahams gebraucht wird, welche Jehova wie die Sterne des Himmels und wie den Sand am Ufer des Meeres vermehren will. Wenn nun im folgenden Verse durch זֶרַע alle Völker der Erde gesegnet werden sollen, so wird es wenigstens wahrscheinlich, dafs dasselbe auch hier eine collective Bedeutung habe. Eine nähere Andeutung, dafs זֶרַע im 18. Verse eine einzelne Person bezeichne, findet sich gar nicht. Kap. 26, 4 wird זֶרַע von Isaaks Nachkommenschaft, welche wie die Sterne zahlreich werden soll, und von der Nachkommenschaft desselben, wodurch alle Völker der Erde gesegnet werden sollen, gebraucht. Und nach Kap. 28, 14 soll der זֶרַע Jakobs zahlreich wie der Staub der Erde sein und durch seinen זֶרַע alle Geschlechter der Erde gesegnet werden. Da in diesen beiden letzten Stellen in demselben Verse das זֶרַע zweimal vorkommt, ohne dafs irgend eine Andeutung sich findet, dafs dasselbe zuerst collectiv und dann als Bezeichnung einer einzigen Person zu nehmen sei, so mufs man auch im zweiten Falle dasselbe wohl collectiv fassen und darunter namentlich die gläubigen Nachkommen, wozu auch der Messias gehört, und worunter dieser der gröfste Nachkomme ist, verstehen. Dafs die Patriarchen, wenn durch keine besondere Offenbarung ihr זֶרַע auf einen einzigen Urheber alles Segens beschränkt worden ist, den זֶרַע, welcher den

Heiden Glück und Heil bringen soll, collectiv gefafst haben, unterliegt wohl keinem Zweifel. Dafs übrigens Gott, der die Verheifsung ertheilt, hauptsächlich den Messias, den eigentlichen Segen- und Heilbringer der Völker, im Auge hat, bedarf kaum der Bemerkung.

Aber, könnte man entgegnen, wie läfst sich die collective Bedeutung von זֶרַע mit der Stelle Gal. 3, 16 in Einklang bringen, wo der Apostel zu behaupten scheint, dafs 1 Mos. 22, 18 זֶרַע *σπέρμα* nur eine einzige Person, Christus, bezeichne. Denn Paulus schreibt hier : *Τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐῤῥήθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ. Οὐ λέγει· καὶ τοῖς σπέρμασιν, ὡς ἐπὶ πολλῶν, ἀλλ' ὡς ἐφ' ἑνός· καὶ τῷ σπέρματί σου, ὅς ἐστι Χριστός.* Der Apostel legt hier offenbar auf den Singular ein Gewicht, indem er sagt : es stehe nicht *τοῖς σπέρμασι*, als wenn sich die Weissagung auf viele bezöge, sondern *σπέρματι*, als in Beziehung auf Einen und dieser Eine sei Christus. Da *σπέρμα* auch von Paulus in anderen Stellen, wie V. 29; 4, 13. 16, wo *πᾶν τὸ σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ* von der Menge der Gläubigen aus den Juden und Heiden vorkommt, 2 Kor. 9, 10. 12, in collectiver Bedeutung gebraucht wird, so mufs diese Beweisführung beim ersten Blick auffallen. Schon der heil. Hieronymus hielt den Beweis für schwach und meint, dafs er für die einfältigen Galater gut genug gewesen sei (6). Die Schwierigkeit läfst sich aber befriedigend lösen. Da es dem Paulus bekannt war, dafs זֶרַע und *σπέρμα* gewöhnlich eine collective Bedeutung haben, so kann derselbe, wenn er unter *σπέρμα* Christus versteht, nur Christus in Gemeinschaft mit den Gläubigen meinen, in welchen er lebt, ihr *πλήρομα* und ihre *κεφαλή* ist. Für diese Auffassung von *Χριστός* spricht deutlich V. 28, wo die Gläubigen als Einer in Christo und somit als *σπέρμα Ἀβραάμ* beschrieben werden. Bezeichnete *Χριστός* blofs die Person Jesu, so

(6) Nach Rückert soll Paulus die Stelle des alten Testamentes 1 Mos. 22, 18 falsch interpretirt, und Folgerungen daraus gemacht haben, die nicht in ihr lägen und nicht liegen könnten.

würde Ἰησοῦς gesetzt sein. Wenn nun Paulus auf den Singular *σπέρμα* einen Nachdruck legt, so erklärt sich dies dadurch, daſs er eine doppelte Nachkommenschaft unterscheidet, und nicht von Individuen, sondern von Classen von Individuen spricht. Wie nicht alle leiblichen Nachkommen Abrahams Erben seines Segens waren, sondern nur Isaak, wie Gal. 4, 21 ausgeführt wird, so sind auch nicht die bloſs leiblichen Nachkommen Abrahams, sondern der Christus unter ihnen Erbe seiner Verheiſsungen, welchen die *στοιχοῦντες τοῖς ἴχνεσι τῆς πίστεως Ἀβραάμ* (Röm. 4, 12) bilden. Der auf den Singular gelegte Nachdruck soll diese Differenz unter den Nachkommen Abrahams nach dem Fleische und nach dem Geiste, in Beziehung auf das Verhältniſs zu den Gnadenverheiſsungen Gottes, bemerklich machen. Paulus hat demnach die Nachkommenschaft Abrahams, d. i. Christus in Verbindung mit der gläubigen Gemeinde, seinem Leibe, in einem gewissen Sinne, der Nachkommenschaft in einem anderen Sinne entgegengesetzt. Diesen tieferen Sinn, welchen der vom Geiste Gottes erleuchtete Apostel in den den Patriarchen ertheilten Verheiſsungen findet, haben jene schwerlich deutlich erkannt. Lieſse sich die Schwierigkeit nicht auf diese Weise befriedigend lösen, so könnte man annehmen, daſs Paulus nicht etwa die *Nothwendigkeit* der Erklärung des *σπέρμα* זֶרַע, dessen Plural זְרָעִים nicht mehrere Nachkommenschaften, sondern Pflanzensamen oder Körner bezeichnet, sondern nur ihre *Möglichkeit* behaupten wolle. Paulus würde dann nur darauf aufmerksam machen, daſs Jehova bei der dem Abraham ertheilten Verheiſsung absichtlich einen Ausdruck gewählt habe, der neben der collectiven Bedeutung: *Nachkommen*, posteri, auch eine einzelne Person, Christus, den Haupt- und eigentlichen Urheber des Heils der Heiden, bezeichnen kann. Der Apostel würde dann nicht, wie einige Ausleger irrig geglaubt haben, die Beziehung des זֶרַע auf die Person des Messias als einzige und nothwendig darin liegende behauptet, sondern absichtlich

auf die Form des Wortes hingewiesen haben. Wir bemerken nur noch, dafs Paulus jene Verheifsungen 1 Mos. 22, 18; 26, 4 nicht ängstlich buchstäblich fafst, indem Röm. 4, 13 ἡ ἐπαγγελία τῷ Ἀβραὰμ ἢ τῷ σπέρματι αὐτοῦ und Gal. 3, 16 τῷ Ἀβραὰμ ἐῤῥήθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ schreibt, da doch 1 Mos. 22, 18; 26, 4 ἐνευλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματί σου und 28, 14 ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ sich findet. Vom Apostel werden die Verheifsungen als zum Besten des Abraham und seines Samens dienend dargestellt, wogegen 1 Mos. 22, 18; 26, 4; 28, 14 die andere Seite, der Segen der Völker in und durch Abrahams Samen, hervortritt. Da aber der Segen, der durch Christus kam, auch als sein eigener Segen gefafst werden mufs, so liegt in dieser Auffassung keine Schwierigkeit. — Wir bemerken nur noch, dafs man also *Christus* Gal. 3, 16 mit vielen Auslegern nicht blofs von den Gläubigen (1 Kor. 12, 12), dem Leibe Christi, als den wahren Kindern Abrahams (Röm. 4, 11) verstehen, sondern Christus mit einschliefsen mufs. Da wir in unserer oben bezeichneten Abhandlung über diesen Gegenstand ausführlicher gehandelt haben, so fügen wir hier nichts mehr hinzu. Worin der den Völkern verheifsene Segen besteht, werden wir unten noch ausführlicher zeigen.

Was endlich die Ausdrücke מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה *Geschlechter, Stämme der Erde*, 1 Mos. 12, 3; 28, 14 und גּוֹיֵי הָאָרֶץ *Völker der Erde* 1 Mos. 18, 18; 22, 18; 26, 4 betrifft, so sind dieselben offenbar synonym und bezeichnen alle Erdbewohner. גּוֹי wird hier, wie an zahlreichen anderen Stellen, vornehmlich von Nichtisraeliten, den Heiden gebraucht.

Da אֶרֶץ Erde, Arab. أَرْض, Chald. אַרְעָא, Syrisch ... öfters vom Lande Israel (Joel 1, 2; Ps. 37, 9. 11. 22. 29; 44, 4; Sprüchw. 2, 21; 10, 30) und von anderen Ländern, wie Aegypten (1 Mos. 21, 32); Juda (Ruth 1, 7) u. a. gebraucht wird, so haben, wie wir schon oben bemerkt haben, einige Ausleger unter אֶרֶץ und אֲדָמָה in den ange-

führten Stellen nicht von der ganzen Erde, sondern nur vom Lande Canaan, Palästina, und מִשְׁפָּחָה und גּוֹיִם von den canaanitischen Völkerschaften und Stämmen verstanden. Gegen diese Erklärung sprechen aber aufser der Mattigkeit des Sinnes und den Umständen mehrere Gründe.

1. Für dieselbe spricht erstens an den angeführten Stellen gar nichts im Contexte. Hätte der Verfasser durch אֶרֶץ und אֲדָמָה nur das Land Canaan und durch מִשְׁפָּחָה und גּוֹיִם die Canaaniter in Canaan bezeichnen wollen, so hätte er dieses andeuten und כְּנַעַן oder ein anderes bestimmendes Wort hinzufügen müssen, wie es sonst geschieht, wo besondere Länder und Gegenden genannt werden. So geschieht es z. B. 1 Mos. 2, 13 durch כּוּשׁ, 2 Mos. 3, 8 durch זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ *von Milch und Honig fliefst*; Jes. 14, 1 durch יְהוָה, Ezech. 7, 2 durch יִשְׂרָאֵל u. a. Es ist daher willkürlich, jene Ausdrücke auf Palästina und die darin wohnenden Canaaniter zu beschränken. Vielmehr deutet im Contexte alles darauf hin, dafs jene Ausdrücke in ihrer umfassenden Bedeutung zu nehmen seien.

2. Dafs jene Ausdrücke die ganze Erde und deren Bewohner bezeichnen, setzen diejenigen Stellen aufser Zweifel, worin mit bestimmter Beziehung auf die den Patriarchen ertheilten Verheifsungen die Verbreitung des durch den Messias zu bringenden Heils unter allen Heidenvölkern verkündigt wird. So heifst es mit offenbarer Beziehung auf die den Patriarchen ertheilten Verheifsungen in dem messianischen Psalm 72, 17: »Sein (des gepriesenen Königs) Name dauert ewiglich. — Ja, Angesichts der Sonne (d. h. so lange die Sonne scheint, vgl. V. 5. 7) sprofst sein Name — und in ihm werden sich für gesegnet halten (וְיִתְבָּרְכוּ בוֹ) — ihn glücklich preisen alle Völker (כָּל־גּוֹיִם יְאַשְּׁרוּהוּ).« Dafs dieser Psalm vom Messias handelt, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. Denn es wird dem darin besungenen Könige eine ewige Herrschaft (V. 5. 7. 17) verheifsen, welche über die ganze Erde sich erstrecken (V. 8) und eine friedliche sein soll. Die entferntesten Könige, wie die von

Tarschisch (in Spanien) und von den Inseln, von Scheba (im glücklichen Arabien) und Seba (in Afrika) sollen dem Könige Geschenke und Gaben bringen (V. 10) und alle Könige ihm huldigen und alle Völker ihm dienen (V. 11). Nach Zacharias 9, 10 soll die Herrschaft des Messias »von Meer zu Meer, vom Euphrat bis zu den Enden der Erde reichen«, d. i. sich über die ganze Erde ausdehnen. Vgl. die Psalmen 2. 110 und Jes. 9 und 11. Dafs die Israeliten zu Davids und Salomo's Zeit jene Verheifsungen nicht vom Heile, welches den Bewohnern Palästina's bevorstehe, sondern von dem Heile, welches durch Abrahams Nachkommenschaft allen Heidenvölkern zu Theil werden soll, verstanden, gesteht auch Bertholdt a. a. O. S. 104 zu; sucht sich aber durch die unzulässige Annahme zu helfen, dafs man nur aus Unkunde der Regeln der »historischen Hermeneutik« also erklärt habe.

3. Dafs in jenen den Patriarchen ertheilten Verheifsungen nicht von Palästina und dessen Bewohnern, den Canaanitern, die Rede sein kann, beweist auch der Umstand, dafs den Bewohnern Canaans durch die Nachkommen derselben keine *leiblichen* Segnungen zu Theil geworden sind. In der dem Abraham ertheilten Verheifsung 1 Mos. 15, 18 liegt vielmehr das Gegentheil deutlich ausgesprochen, indem nach derselben seine Nachkommen Canaan ganz zum Besitze erhalten und nach V. 16 sogar eine Vertilgung der Amoriter d. a. a. Canaaniter erfolgen soll, wenn deren Missethat voll ist. Dafs bei der Eroberung Canaans unter Josua dessen Bewohner durch die Israeliten entweder getödtet oder vertrieben oder unterworfen und zu Sklaven gemacht worden sind, ersehen wir aus den Büchern Josua und der Richter. Es kann daher der Segen offenbar nicht auf Wohlthaten, welche den Canaanitern durch Abrahams Nachkommen zuflossen, bezogen werden. Dafs von einem Segen der Canaaniter durch Abrahams Nachkommen in jenen Verheifsungen nicht die Rede sein könne, erkennt auch J. Chr. K. Hoffmann am angeführten Orte an, indem er I, 96 schreibt:

»Die Meinung Bertholdt's, daſs unter כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה nur die Völkerschaften Canaans zu verstehen seien, kann wohl für aufgegeben gelten. Die Vergleichung von Gen. 18, 18 und 22, 18 und andererseits von Gen. 15, 16 reicht aus, sie zu widerlegen.«

Da es in der dem Jakob ertheilten Verheiſsung 1 Mos. 28, 14 heiſst : *in dir und in deinem Samen* (בְךָ וּבְזַרְעֶךָ), wird das ו vor זַרְעֲ von Einigen, wie Hengstenberg a. a. O., als Vav exegeticum gefaſst, so daſs das : *in dir und in deinem Samen* s. v. a. durch dich, d. h. durch deinen Samen bedeutet. Allerdings kommt ו bisweilen erklärend für : *und zwar*, *isque*, *et quidem*, vor, wie z. B. Dan. 1, 3: »aus Israeliten und zwar aus königlichem Geschlechte«; Jes. 57, 11; Jer. 15, 13; Klagl. 3, 26; Am. 3, 11; 4, 10; Kohel. 8, 2. Allein man kann auch Jakob und seine Nachkommenschaft als eine Einheit fassen, so daſs der Segen der Völker als ein Segen Jakobs und seiner gläubigen Nachkommenschaft, namentlich des Messias, erscheint. Der Segen, der den Völkern zu Theil werden soll, ist auch ein Segen Jakobs, weil derselbe durch ihn und seine Nachkommenschaft den Völkern gegeben wird.

Was wir im Vorhergehenden über einzelne Ausdrücke, welche bei der Bestimmung des Sinnes der Verheiſsungen des Segens von Wichtigkeit sind, gesagt haben, läſst keinem Zweifel Raum, daſs nach denselben durch die Nachkommenschaft der Patriarchen allen Völkern der Erde Glück und Heil zuertheilt werden soll. Worin aber dieser Segen bestehe, darüber wird zwar in den Verheiſsungen keine nähere Bestimmung gegeben; allein sie hatten doch sichere Anzeigen, woraus sie entnehmen konnten, daſs der Segen, der den Völkern zu Theile werden soll, wenigstens hauptsächlich ein *geistiger* sei, und ihnen eine dereinstige Bekehrung der Heiden zur wahren Religion, zum Glauben an den einen wahren Gott, und eine Rechtfertigung verheiſsen werde, und daſs von den leiblichen Segnungen nur insofern die Rede sein könne, als sie eine nothwendige

Folge der geistigen und des durch die göttliche Gnade
ınd wahre Religion herbeigeführten besseren äufseren Zu-
tandes sind. An blofs leibliche Segnungen der Heiden
:onnten die Patriarchen schon deswegen nicht denken,
veil sich nicht absehen liefs, auf welche Weise dieselben
.urch ihre Nachkommen über die Heiden verbreitet werden
.önnten, und weil ihnen zugleich verheifsen wird, dafs ihre
Nachkommen mehrere Völkerschaften unterjochen und
eren Land in Besitz nehmen würden, also denselben das
Gegentheil von leiblichen Segnungen bringen sollen. So
.ird 1 Mos. 15, 16. 18—21 dem Abraham verheifsen, dafs
ine Nachkommen im vierten Geschlechte nach Canaan
.urückkehren und dasselbe in Besitz nehmen würden. An
.ehreren anderen Stellen wird diese Verheifsung wieder-
olt. Dafs die Patriarchen zunächst und hauptsächlich
ır an geistige Segnungen, an die wahre Religion und die
ittliche Offenbarung und das darin liegende Glück und
l.il für die Menschen, und nicht an Wissenschaften und
ünste, wodurch namentlich die Griechen und Römer
..dern Völkern nützlich geworden sind, denken konnten,
.ht auch aus dem Umstande hervor, dafs die denselben
ıd ihrer Nachkommenschaft theils ertheilten, theils ver-
ifsenen Segnungen eine Folge ihrer richtigen Gotteser-
-nntnifs, der göttlichen Leitung und Führung und ihres
raus hervorgehenden religiösen und sittlichen Lebens war,
d die Beförderung und Erhaltung der Erkenntnifs und
.usbreitung der wahren Religion zum Zwecke hatten, und
ıen nur unter dieser Bedingung verheifsen und ertheilt
.aren. (7) So erhält Abraham als Lohn seines Gehorsams,
.lchen er dadurch an den Tag legte, dafs er in Folge

(7) Herder schreibt hierüber in den »Briefen, das Studium der
.ologie betreffend«, Th. II, S. 278 : »Wenn in Abrahams Nachkom-
n alle Völker der ganzen Erde gesegnet werden sollen, so konnte und
lte sich Abraham diesen Segen in seiner ganzen Allgemeinheit denken,
l Alles, wodurch sein Volk sich um die Völker der Welt verdient ge-

einer göttlichen Weisung seine Verwandtschaft, das Vaterhaus und Vaterland verlassen hatte (1 Mos. 12, 1 ff.), die Verheiſsung, daſs seine Nachkommenschaft Canaan besitzen werde (s. 12, 7) und die Heiden durch ihn gesegnet werden sollen. Vgl. V. 13. 15. 16; 15, 18. 1 Mos. 17, 1 spricht Jehova, als er dem Abraham erschien: »Ich bin Gott, der Allmächtige, wandle vor mir und sei vollkommen.« Nachdem 1 Mos. 18, 18 dem Abraham verheiſsen worden, daſs er der Stammvater eines groſsen und mächtigen Volkes sein werde und in ihm alle Völker der Erde gesegnet werden sollen, wird V. 19 hinzugefügt: »Denn ich kenne ihn, weil er seinen Kindern und Nachkommen einschärfen wird, daſs sie auf dem Wege Jehova's wandeln und was gerecht und recht ist, thun, damit Jehova an Abraham erfülle, was er ihm verheiſsen hat. Vgl. 1 Mos. 22, 16—18; 26, 5. — Nach 1 Mos. 15, 6 hat Jehova dem Abraham seinen Glauben zum Verdienste angerechnet und nach V. 1. 4. 5 ihm bei einer Erscheinung einen groſsen Lohn und einen Sohn als Erbe mit einer zahllosen Nachkommenschaft, und nach 17, 6 die königliche Würde verheiſsen. 1 Mos. 17, 1 schlieſst Jehova mit ihm einen Bund und wiederholt V. 2 ff. die Verheiſsung des ewigen Besitzes von Canaan, verspricht ihm seinen Schutz und fordert die Beschneidung seiner männlichen Familie und Nachkommenschaft als Bundeszeichen, d. i. als Zeichen seines Gehorsams und Glaubens. Das vollkommenste Zeichen seines festen Glaubens und unbedingten Gehorsams [illegible]

macht hat, gehört in ihn. Wenn Christus also auch unter diese [illegible] Verdiener gehört, so geht auf ihn auch der Segen nicht *indirecte*, [illegible] dern *directe*, und wenn er der Vornehmste dieser Zahl ist, [illegible] vor allen Anderen; nur daſs Abraham noch seine Gestalt nicht [illegible] in diesem Keim, den ganzen Bau seiner Verdienste noch nicht so [illegible] lich in der Knospe sah, und, es *sei denn durch besondere Offenbarung* auch nicht sehen sollte.«

Gott gab sich darin zu erkennen, dafs Abraham ohne Widerrede und Zögern bereit war, auf Jehova's Geheifs seinen innig geliebten Sohn Isaak, von welchem er eine zahllose Nachkommenschaft erhalten sollte, zum Brandopfer auf dem Berge Moria darzubringen. 1 Mos. Kap. 22. Wegen dieses Gehorsams soll denn auch Abraham geseg-et werden, eine zahllose Nachkommenschaft erhalten, seine Feinde besiegen und in seinem Samen alle Völker der Erde gesegnet werden. 22, 16—18.

Wenn nun nach diesen Stellen es aufser Zweifel ist, afs dem Abraham jene grofsen Verheifsungen in Folge eines Glaubens, Gehorsams gegen Gott und seines Wan-elns vor Gott zu Theil wurden, so kann offenbar der egen, dessen die Völker der Erde durch Abrahams Nach-ommenschaft sich zu erfreuen haben sollen, nur darin estehen, dafs dieselben dereinst zur Kenntnifs des einen ahren Gottes gelangen, an ihn glauben, ihn treu ver-ren und seinen Geboten, wie Abraham, Folge leisten. s mufsten demnach schon die Patriarchen den Segen, er allen Völkern der Erde durch ihre Nachkommenschaft u Theil werden soll, in der Verbreitung der Erkenntnifs s einen wahren Gottes unter den Heiden und in der uen Verehrung desselben finden, und sich für die Segens-ttler aller Völker der Erde und Vermittler der Jehova-igion halten.

War es nun auch den Patriarchen nach dem Gesagten cht zweifelhaft, dafs der Segen, welcher den Völkern der rde zu Theil werden soll, vornehmlich ein *geistiger* sei d in ihrer Bekehrung zur wahren Religion und in der erehrung des einen wahren Gottes bestehe, so mufste nen doch ohne besondere Belehrung (8) Manches dunkel

(8) Dafs jedoch dem Abraham eine Offenbarung darüber ertheilt den, wird aus dem innigen Verhältnisse, worin er zu Gott stand 1 Mos 18, 17) nicht blofs wahrscheinlich, sondern durch das Zeugnifs su Joh. 8, 56 zur Gewifsheit. Denn hier sagt Jesus zu den Juden :

bleiben. Denn in jenen Verheifsungen wird darüber, ob jener Segen den Völkern durch eine einzige Person, oder

---

„Abraham, euer Vater, freute sich sehr darauf, dafs er meinen Tag [illegible] sollte; und er hat ihn gesehen und sich gefreut.“ Jesus will hier [illegible] bar sagen, dafs Abraham in einem feierlichen Momente seines Le[illegible] die zukünftige Erscheinung Christi, die Herrlichkeit der Offen[illegible] Gottes in Christo in einer prophetischen Anschauung verwirklicht ge[illegible] sehen, wie der Apostel Johannes nach der Apocalypse die letzte Z[illegible] des christlichen Reichs, und dafs dieser Blick ihn mit Freude und [illegible] keit erfüllt habe. Durch eine besondere Offenbarung ist also Abra[illegible] über den Sinn der ihm ertheilten Verheifsung belehrt worden. Dafs J[illegible] 8, 56 von einem prophetischen Schauen Abrahams die Rede und [illegible] Jesus im Geiste erschienen sei, nehmen auch Origenes, der [illegible] Augustinus, Bengel, Semler, Olshausen u. a. an. Zu [illegible] Erklärung pafst auch V. 58, wo Jesus auf die Aeufserung der J[illegible] dafs er noch nicht 50 Jahre alt sei, erwiedert, dafs Abraham [illegible] habe schauen können, da er schon vor ihm da gewesen. Man [illegible] dieses Schauen daher von den dem Abraham gegebenen Verheifsung[illegible] und den Vorbildern, die er sah, z. B. von der Opferung Isaaks, der B[illegible] gegnung Abrahams vom Melchisedek und seiner Speisung mit Bro[illegible] Wein (Hebr. 7) unterscheiden. Das ἡμέρα ἐμή *mein Tag* ist nach [illegible] gängigem Sprachgebrauche des alten und neuen Testaments die [illegible] Erscheinung und Wirksamkeit Christi auf Erden. Eine scheinbare D[illegible] renz der Bedeutung wird blofs dadurch herbeigeführt, dafs im A. [illegible] unter יוֹם יְהוָֹה *Tag Jehovas* die ganze messianische Erscheinung [illegible] Niedrigkeit, wie in der Hoheit zusammengefafst ist, während im N. [illegible] die ἡμέρα Χριστοῦ nur noch als der zukünftige Moment der Wie[illegible] Christi erscheint. Es kann daher Jesus auch den dem Abraham [illegible] nenen *Engel Jehovas*, den Abraham unter den drei ihm Erschi[illegible] als ein göttliches Wesen erkannte und den mehrere h. Väter für den [illegible] den Sohn Gottes, halten, nicht meinen. Die Meinung von Mald[illegible] Lampe, Kuinöl, Lücke und Tholuck, dafs Jesus hier nur [illegible] Schauen der Zukunft Christi auf Erden im himmlischen Dasein Abra[illegible] hams im Sinne habe, ist unzulässig, weil sie nicht zu dem Zusammen[illegible] hang pafst. Denn wenn sich das Schauen des Tages Christi von S[illegible] Abrahams auf die Zeit seiner Wirksamkeit auf Erden beziehe und [illegible] da erst eingetreten sei, als diese eintrat, so stände V. 56 aufser [illegible] Zusammenhang. Denn wenn in diesem Verse nichts anders ge[illegible] würde als : er freute sich auf den zukünftigen Messias und [illegible] gekommen, freute er sich, so fände keine Beziehung auf V. 58 [illegible] er vor Abraham war, statt.

einen Theil ihrer Nachkommen, oder durch die ganze Nachkommenschaft zu Theil werden soll, nichts ausgesagt. Auch ist die Art und Weise, wie der Segen zu den Heiden kommen soll, so wie die Zeit, wann und wo er zu ihnen kommen werde, in den Verheifsungen nicht angegeben. Nähere Auskunft auf diese Fragen geben erst die späteren deutlicheren und bestimmteren Weissagungen. Blieb in den Verheifsungen nun auch Manches dunkel, so lag doch für die Patriarchen und ihre Zeitgenossen, so wie für die Nachkommen darin ein mächtiger Sporn, im Glauben an den einen wahren Gott und in seiner treuen Verehrung nicht wankend und lafs zu werden und ihn für einen solchen zu halten, der die Heiden nicht auf immer sich selbst überlassen, sondern ihnen seine Wohlthaten dereinst zuwenden werde. Dem Gedanken eigener Vortrefflichkeit und Würde, so wie dem Particularismus wurde durch jene Verheifsungen vorgebeugt und niedrige und unrichtige Vorstellungen von Gott verhindert.

Was nun aber die *Erfüllung* jenes Segens, welcher durch die Nachkommenschaft der Patriarchen zu den Heiden kommen soll, betrifft, so ist aufser Zweifel, dafs derselbe erst nach der Ankunft Christi im Grofsen und Ganzen zu denselben gekommen ist. Denn wenn auch schon vor der Geburt Christi eine nicht geringe Zahl Heiden sich bekehrt haben, und während des Aufenthaltes in Canaan und im Exil zur Erkenntnifs und Verehrung des einen wahren Gottes gekommen sind, so mufs doch Christus als der eigentliche Segenspender, Heilbringer und Beglücker der Menschheit bezeichnet werden, indem er durch seine Lehre, sein Leben, Wirken, Leiden und seinen Versöhnungstod, sowie durch seine Heilmittel, Gnade und Rechtfertigung, der eigentliche Urheber des Heils und Glücks auch für die Heiden geworden ist. Da Christus, wie schon oben bemerkt wurde, ein Nachkomme der Patriarchen ist und der Segen durch deren Nachkommenschaft zu den Heiden kommen soll, so müssen jene Verheifsungen haupt-

sächlich auf ihn bezogen werden. Der Segen umfafst aber Alles, was Gott durch Christus zum Wohle der Menschheit gethan hat. Dafs diese Auffassung der den Patriarchen ertheilten Verheifsungen eines zukünftigen Segens und Glückes der Heiden durch deren gröfsten Nachkommen, den Messias, die richtige sei, beweisen nicht blos diejenigen Stellen des alten Testaments, wo von einer Bekehrung und Beglückung der Völker die Rede ist, sondern auch mehrere Stellen des neuen Testaments, worin auf dieselbe hingewiesen wird. Luc. 1, 54. 55 spricht die Mutter des Heilandes, nachdem sie vom Engel Gabriel die frohe Botschaft erhalten, dafs sie den Messias, den grofsen König gebären werde, in ihrem Lobgesange auf den Herrn wegen der kommenden Erlösung seines Volkes mit Beziehung auf den den Patriarchen ertheilten Segen : »Er nimmt sich Israels, seines Knechtes (d. i. aller wahren Israeliten, aller seiner treuen Verehrer) an, eingedenk seiner Barmherzigkeit (d. i. seiner Verheifsungen) : wie er zu unseren Vätern gesprochen hat, zu Abraham und seinem Samen (τῷ σπέρματι αὐτοῦ) ewiglich. 1 Mos. 22, 18. Vgl. Ps. 131, 11; Jos. 41, 8. Auf die dem Abraham ertheilte Verheifsung 1 Mos. 22, 16 ff. bezieht sich auch der Priester Zacharias in seinem prophetischen Ausspruch Luc. 1, 72. 73. Apostelgesch. 3, 24—26 spricht der vom Geiste Gottes erleuchtete Petrus in dem Tempel zu den versammelten Juden : »So haben alle Propheten von Samuel an und nachher, wie viele gerade gelebt haben, diese Tage angekündigt. Euch gehören diese Propheten an, auch die Verheifsungen des Bundes, welchen Gott mit unsern Vätern schlofs, da er zu Abraham (1 Mos. 22, 18) sprach : *In deinem Samen sollen alle Völker der Erde gesegnet werden.* An euch (Juden) zuerst hat Gott, der seinen Sohn erweckt hat, ihn gesandt, um euch zu beseligen, wenn anders Jeder von seinen Sünden umkehrt.« Und Paulus schreibt mit Beziehung auf jene Verheifsung Röm. 4, 13 ff. »Auch ward dem Abraham, oder seinem Samen nicht

vegen des Gesetzes verheifsen, dafs er der Welt Erbe ein sollte (τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι τοῦ κόσμου), sondern vegen der Gerechtigkeit aus dem Glauben. . . . Darum geschah jene Verheifsung des Glaubens wegen, damit sie aus Gnade allen seinen Nachkommen (παντὶ τῷ σπέρματι) gesichert wäre; nicht blofs denen, die das Gesetz, sondern auch denen, die den Glauben mit Abraham gemein haben, der unser Aller Vater ist.« Und im Briefe an die Galater 3, 8; 14, 16 heifst es: »Ja, im Voraussehen, dafs Gott um des Glaubens willen die Heiden gerecht mache, versprach die Schrift dem Abraham (1 Mos. 12, 3; 18, 18): In dir (d. i. in deinem Samen, nach Hieronymus, Chrysostomus, Augustinus, Anselmus: in deinem Nachkommen und im Glauben an ihn) sollen alle Völker der Erde gesegnet werden. Christus ist für uns zum Fluche geworden, damit käme der Segen Abrahams durch Jesum Christum über die Heiden, und wir empfangen durch den Glauben den verheifsenen Geist. . . . Nun aber sind dem Abraham und seinem Samen (τῷ σπέρματι αὐτοῦ) Verheifsungen gegeben. Es heifst nicht: und seinen Samen (τοῖς σπέρμασι), als wenn von Vielen die Rede wäre, sondern wie von einem Einzigen (ὡς ἐφ' ἑνός): und deinem Samen (τῷ σπέρμασί σου), welcher ist Christus.« Abraham war aber, wie Cornelius a Lapide bemerkt, nur in sofern der Segen der Völker, als er der Stammvater des Messias war.

Wenn wir nun nach dem Gesagten fest überzeugt sind, dafs der den Patriarchen verheifsene Segen, welcher den Völkern der Erde zu Theil werden soll, hauptsächlich erst durch Christus seine Erfüllung erhalten hat und noch erhält, so ist, wie wir gezeigt haben, doch auch kein Grund vorhanden, diejenigen Heiden, welche vor Christi Ankunft zur Kenntnifs und Verehrung des einen wahren Gottes durch die Gläubigen Israels gelangt sind, von jenem Segen auszuschliefsen. Woher wir denn auch denjenigen Theologen nicht beistimmen können, welche unter

זֶרַע in den besprochenen Verheifsungen blofs die Person Christus verstehen, obgleich viele dieser Meinung sind. So behauptet Bade in der Christologie zu d. W., dafs der Same Abrahams, der Segenbringer für alle Völker der Erde, wie der Weibessame (זֶרַע 1 Mos. 3, 15), der der Schlange den Kopf zertreten soll, nur ausschliefslich Christus, der Sohn Gottes, sein könne, weil sonst die Verheifsung ohne Erfolg geblieben wäre, indem durch das Volk Israel nicht alle Völker der Erde gesegnet worden seien. Allein daraus, dafs in und durch Christus allen Völkern der Erde Heil zu Theil werden soll und derselbe der eigentliche Urheber und die eigentliche Quelle des Heils für das Volk Israel sowohl, als für die Heiden ist, folgt noch keinesweges, dafs in jenen Verheifsungen nur Christus derjenige sei, wodurch den Heiden Heil werden soll. Denn zu dem Samen Abrahams gehören auch alle Gläubigen, die als Leib mit Christus, dem Haupte, in Einheit verbunden sind. Es müssen daher auch diejenigen in Israel zu Abrahams Samen gezählt werden, durch welche vor Christi Ankunft die Heiden zur Erkenntnifs des einigen wahren Gottes gekommen. Zu diesen gehören namentlich viele bekehrte Canaaniter, wie z. B. Urias, Aegypter, die während des Aufenthalts Israels in Aegypten zur Kenntnifs Jehova's, des einen wahren Gottes, gelangt waren, ferner die Edomiter, welche vor Christi Ankunft schon die mosaische Religion angenommen hatten, die Samariter, welche grofsen Theils aus früheren Heiden bestanden und zur Zeit Christi den einen wahren Gott verehrten, ferner die Rechabiten, deren Vorfahren in Arabien lebten und zu den Canaanitern gehörten, Jer. Kap. 35. Vgl. Richt. 1, 16 und Sam. 15, 6. Diese geistigen Kinder Abrahams müssen daher als solche angesehen werden, welchen durch dessen Samen d. i. Nachkommen Segen zu Theil geworden ist. Dafs 1 Mos. 3, 15 der Weibessame, welcher dem Teufel den Kopf zertreten d. i. ihn ganz besiegen soll, Christus und die gläubigen

Gottesverehrer, welche vor und nach Christi Geburt ihr Heil gewirkt haben und noch bewirken werden, zu verstehen sind, haben wir in unserer Abhandlung über 1 Mos. 3, 15 im zweiten Bande der »Beiträge zur Erklärung des alten Testamentes, Münster 1853,« ausführlich nachgewiesen. Wenn **Bade** a. a. O. I, 79 zum Beweise, dafs der Weibessame 1 Mos. 3, 15 nur Christus sei, sich auf 1 Johan. 3, 8: »Wer Sünde thut, ist vom Teufel: denn der Teufel sündigte vom Anfange: der Sohn Gottes ist aber dazu erschienen, die Werke des Teufels zu zerstören,« beruft, so müssen wir gestehen, dafs diese Stelle gar nicht darthut, dafs der Weibessamen ausschliefslich Christus bezeichne; zumal, da mit keinem Worte jener Stelle Erwähnung gethan wird.

---

§. 5.

Nachweisung, dafs die Gründe, wodurch die Erklärung des Segens aller Völker durch die Nachkommenschaft der Patriarchen, namentlich durch Christus, bestritten wird, nichtig sind.

1. Ein Hauptgrund, wodurch die Beziehung des den Patriarchen ertheilten Segens auf den Messias bestritten wird, liegt darin, dafs man נִבְרְכוּ und הִתְבָּרְכוּ in der Bedeutung: *sich Glück anwünschen*, d. i. *sich* Abrahams, Isaaks, Jakobs *Glück anwünschen*, *sich bei* oder *durch* dieselben *segnen* nimmt und unter זֶרַע Same blofs Israel oder, wie die jüdischen Gelehrten, blofs die Juden versteht. Allein dieser Grund ist durchaus nichtig. Wir haben bereits oben gezeigt, dafs weder das Niphal noch das Hithpael von

בָּרַךְ die Bedeutung : *sich Glück anwünschen* habe. Ferner haben wir oben dargethan, dafs diese Bedeutung nichts sagend, matt sei und zu der Veranlassung und dem Zusammenhang der Erzählung gar nicht passe. Hierzu kommt, dafs erweislich in jenen Verheifsungen von einem Segen die Rede ist, welcher durch die Nachkommenschaft der Patriarchen zu den Heiden übergehen soll. Und was זֶרַע *Same*, Nachkommenschaft, betrifft, so ist oben ebenfalls gezeigt worden, dafs kein Grund vorhanden sei, von demselben Christus, den gröfsten Nachkommen der Patriarchen von ihrer Nachkommenschaft, auszuschliefsen. Es wurde ferner dargethan, dafs, da von der Nachkommenschaft Abrahams, Isaaks und Jakobs ohne alle Beschränkung die Rede sei, unter derselben auch Christus, der eigentliche Beglücker der Menschheit, verstanden werden müsse. Dazu kam, dafs die Bekehrung der Heiden zur wahren Religion im Grofsen und Ganzen erst seit Christi Ankunft Statt gefunden hat und noch fortdauert. Wäre in jenen Verheifsungen blofs von einem Glückanwünschen die Rede, so würde in demselben das grofse Glück, welches den Heiden durch die Nachkommenschaft der Patriarchen zu Theil geworden ist und noch wird, unerwähnt geblieben sein, was gewifs kein Unbefangener, der jene Verheifsungen für göttliche hält, annehmen kann und darf. Dafs die Bekehrung der Heiden durch die Nachkommenschaft der Patriarchen das bei weitem Wichtigste in jenen Verheifsungen und deren gröfster Ruhm ist, braucht kaum gesagt zu werden.

2. Einen zweiten Grund gegen die Beziehung der den Patriarchen ertheilten Verheifsung eines den Völkern der Erde durch deren Nachkommenschaft dereinst zu Theil werdenden Segens auf Christus entnimmt man aus den Wörtern הָאָרֶץ, הָאֲדָמָה, גּוֹיִם und מִשְׁפָּחֹת, indem man unter הָאָרֶץ und הָאֲדָמָה Palästina und unter גּוֹיִם und מִשְׁפָּחֹת die cananitischen Völkerschaften und Stämme versteht. Da

wir bereits oben gezeigt haben, dafs durch הָאָרֶץ und הָאֲדָמָה die ganze Erde, insoweit sie Menschen bewohnen, und durch גּוֹיִם und מִשְׁפָּחוֹת, denen stets כֹּל vorgesetzt ist, die die Erde bewohnenden Völker bezeichnet werden, so verweisen wir die Leser auf das bereits Gesagte und fügen nichts weiter hinzu.

---

§. 6.

Widerlegung der von den gegebenen abweichenden Erklärungen von 1 Mos. 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14.

1. Was zuerst diejenigen Theologen betrifft, welche unter dem Segen, der den Völkern der Erde zu Theil werden soll, ausschliefslich Christus verstehen, so haben wir bereits oben gezeigt, dafs dieselben die den Patriarchen ertheilten Verheifsungen zu beschränkt fassen und Mehreres dafür spricht, unter dem Samen, wodurch die Völker gesegnet werden sollen, die gläubigen Nachkommen der Patriarchen mit Einschlufs des Messias, des eigentlichen Segenspenders, oder Christus und die gläubige Gemeinde, zu verstehen. Hierbei bleibt bestehen, dafs Gott, als er den Patriarchen jene Verheifsungen ertheilte, hauptsächlich den Urheber alles Heils, den Messias, im Auge hatte. Man darf nur Christus und die Gläubigen, seinen Leib, als eine Einheit fassen. Zu einer Ausschliefsung der Gläubigen in Israel, wodurch die Heiden vor Christi Geburt zur wahren Religion und Verehrung des einen wahren Gottes geführt worden sind, ist man gar nicht berechtigt. Da hierüber oben bereits ausführlich die Rede gewesen ist, so fügen wir hier nichts hinzu.

2. Die zweite Erklärung, wonach der Same, durch welchen die Völker gesegnet werden sollen, die natürlichen Nachkommen der Patriarchen, namentlich die gläubigen Juden, bezeichnen soll, hat ebenfalls Mehreres gegen sich. Denn wenn auch durch die gläubigen Juden viele Heiden zur wahren Religion geführt und ihnen dadurch ein Segen zu Theil geworden ist, so ist doch diese Auffassung jener Verheifsungen unzulässig, weil die Zahl der durch die Juden bekehrten Heiden nur gering, und Christus, der gröfste Nachkomme der Patriarchen, es ist, welcher den heidnischen Völkern der Erde im Grofsen und Ganzen Heil und Segen gebracht hat. Diese Auffassung widerspricht auch anderen Stellen der heil. Schrift, worin die Bekehrung der Heiden in die messianische Zeit gesetzt wird. Diese Erklärung hat demnach nicht blofs viele Stellen der heil. Schrift, sondern auch die Geschichte gegen sich.

3. Ueber die Unzulässigkeit der oben angeführten dritten Erklärung, wonach die Völker, welchen durch die Nachkommenschaft der Patriarchen Segen zu Theil werden soll, die canaanitischen Völkerschaften und Stämme in Canaan sein sollen, haben wir bereits im Commentar im Wesentlichen das Nöthige gesagt. Wir haben dort nämlich gezeigt, dafs die Canaaniter bei der Eroberung ihres Landes durch die Israeliten grofsen Theils vertilgt oder doch vertrieben oder zu Sklaven gemacht wurden und daher von einem ihnen durch Israel zu Theil gewordenen Glücke nicht die Rede sein könne. Die geringe Zahl der Canaaniter, welche die wahre Religion angenommen hat, ist kaum in Anschlag zu bringen. Auf jeden Fall kann in dieser Bekehrung die Erfüllung jener so oft wiederholten Verheifsung nicht gefunden werden. Hierzu kommt, daß öfters von einer Ausrottung der Canaaniter wegen ihrer Sünden die Rede ist (1 Mos. 15. 16. 18), woher dann an einen Segen durch die Nachkommen der Patriarchen nicht

gedacht werden kann. Ein deutlicher Beweis, dafs הָאָרֶץ, הָאֲדָמָה und גּוֹיִם und מִשְׁפָּחֹת nicht von dem Land Canaan und von dessen Bewohnern, sondern von der ganzen Erde und deren Bewohnern verstanden werden müssen, liegt auch in den Stellen, worin mit bestimmter Beziehung auf jene Verheifsungen die Verbreitung des durch den Messias den Völkern der Erde zu Theil werdenden Heils verkündigt wird. S. Ps. 72; Zach. 9, 10; Ps. 2 u. 110; Jes. 9 u. 11 u. oben S. 158 f. Hierzu kommt, dafs an keiner der angeführten Stellen irgend etwas im Contexte dafür spricht, dafs הָאָרֶץ und הָאֲדָמָה das Land Canaan und גּוֹיִם und מִשְׁפָּחֹת die Canaaniter in Canaan bezeichnen. Da auch Alles darauf hindeutet, dafs jene Ausdrücke in ihrer umfassenden Bedeutung zu nehmen sind, so ist offenbar jene Erklärung willkürlich und unzulässig.

4. Was ferner die Erklärung jener Ausleger betrifft, welche den Segen von einer Segensformel und einem *Glück anwünschen* erklären, so ist dieselbe ebenfalls verwerflich. Diese Erklärung erscheint schon deswegen als unzulässig, dafs Niphal und Hithpael von בָּרַךְ an keiner Stelle : *Sich Glück anwünschen* bedeutet. Dann pafst diese Auffassung des Segens auch gar nicht zu der hohen Wichtigkeit, welcher demselben an den angeführten Stellen beigelegt wird. Denn welche Wichtigkeit kann darin liegen, dafs die Heiden sich und anderen das Glück der Patriarchen anwünschen? Da ferner der Name der Israeliten nur den benachbarten Völkern bekannt war, so kann gar nicht gesagt werden, dafs alle Völker der Erde sich mit Berufung auf Israel Glück angewünscht haben. Wenn man ferner bedenkt, dafs viele Völker, wie die Aegypter, Babylonier, Assyrer, Meder, Perser, Griechen, Römer und andere Völker mehr Macht und Ruhm hatten, als die Israeliten, so können diese sich nicht das Loos der Israeliten, welche sie meistens verachteten, angewünscht haben. Hierzu kommt, dafs an mehreren anderen Stellen des alten Testamentes von einem

Segen und Glücke die Rede, welches den Heiden durch die Nachkommenschaft der Patriarchen zu Theil werden soll. Tuch schreibt daher im Commentar zu 1 Mos. 22, 18 S. 293 richtig: »Demnach paſst die hierauf sich stützende Erklärung »bene precabuntur sibi« so wenig in den Zusammenhang unserer Stelle, die von Segnungen spricht, welche von Abram aus über alle Völker der Erde sich verbreiten sollen, als in den Zusammenhang der übrigen. Nur wo der Patriarch in seiner ganzen Wichtigkeit hervortritt als Stammvater eines gesegneten und in der Furcht des Herrn glücklichen Volkes, als Begründer zeitlicher und ewiger Wohlfahrt durch Frömmigkeit und Gehorsam: nur da erscheint der in Rede stehende Gedanke, und man fühlt leicht die Inhaltslosigkeit, wenn der Sinn wäre, er solle den Völkern der Erde als Segensformel dienen, weil er Gottes Gebote bewahrte. . .«

5. Die Erklärung, nach welcher in jenen Verheiſsungen gesagt werden soll, daſs die Heiden dereinst wie Abraham, Isaak und Jakob an Gott glauben und ihm gehorchen werden, ist schon oben als unzulässig bezeichnet worden. Wenn auch die Präposition בְּ bisweilen in der Bedeutung *instar, sicut, wie* zu fassen ist, so ist doch für dieselbe in jenen Verheiſsungen nicht bloſs gar kein Grund vorhanden, sondern es spricht auch dagegen, daſs dann der Segen, der den Völkern zu Theil werden soll, unabhängig von dem Glücke und Segen der Patriarchen ist. Nach dem Zusammenhange, worin jene Verheiſsungen stehen und nach anderen Stellen des alten Testamentes soll aber der Segen von der Nachkommenschaft der Patriarchen zu den Heiden übergehen und diese durch dieselbe beglückt werden. Der Segen der Patriarchen steht daher in enger Verbindung mit dem der Heiden. Daſs vom Bundes-Volke, und zwar hauptsächlich von Christus, das Heil aller Völker ausgegangen, ist bekannt.

6. Was die Meinung von Baumgarten-Crusius betrifft, so haben wir dieselbe oben bereits als durchaus un-

ıaltbar bezeichnet. Es wird zwar in mehreren Weissagun-
ren der Messias als Besieger aller seiner Feinde und sein
Reich als ein über die ganze Erde sich ausdehnendes ge-
schildert; allein in den betreffenden Stellen ist von welt-
lichen Siegen und von einer Herrschaft der Israeliten über
alle Völker der Erde nirgends die Rede. Mehreres über
die Verwerflichkeit dieser Erklärung zu sagen, halten wir
für unnöthig.

III.

Die

Weissagung Bileams,

4 Mos. 24, 15—19.

Eine exegetisch-kritische Abhandlung.

Einleitung.

Nachdem Gott in seiner grofsen Barmherzigkeit und Huld dem ersten Menschenpaare den Sieg des Weibessamens über den Urheber der Sünde und seinen Anhang verheifsen und dadurch demselben und dessen Nachkommenschaft die Hoffnung des Heils gegeben (1 Mos. 3, 15) (1), Noach die Nachkommen Sems als die Erhalter der richtigen Gotteserkenntnifs und der wahren Religion und die dereinstige Bekehrung der Nachkommen Japhets in einem prophetischen Ausspruche bezeichnet (1 Mos. 9, 26. 27), Jehova den Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob, den Stammvätern Israels, die Verheifsung ertheilt, dafs in ihrer Nachkommenschaft alle Völker der Erde gesegnet werden, d. i. durch Annahme der wahren Religion zum grofsen Glücke gelangen sollen, und nachdem endlich der dem Tode nahe Jakob vorherverkündigt hatte, dafs aus Juda's Nachkommenschaft ein Friedebringer und Beglücker der Völker hervorgehen werde (1 Mos. 49, 10) (2), tritt eine ziemlich

---

(1) S. unsere »exegetisch-historische Abhandlung über das Protevangelium 1 Mos. 3, 15.« Bd. II. Münster 1853. S. 205—461.

(2) S. unsere »exegetisch-historische Abhandlung. Die Weissagung Jakobs über das zukünftige glückliche Loos des Stammes Juda und dessen grofsen Nachkommen Schilo.« 1 Mos. 49, 8—12. Münster 1849.

lange Periode ein, worin keine messianische Verheifsung und Weissagung gegeben, oder doch nicht erhalten worden ist. Man kann diesen Umstand dadurch erklären, dafs die in der Genesis enthaltene Verheifsung und Weissagung für das auserwählte Volk zu seiner Heilswirkung genügte und die theokratischen Einrichtungen erst fest gegründet werden und in das Leben des Volkes übergehen mufsten, wenn die messianische Hoffnung von denselben richtig aufgefafst werden und eine segensreiche Wirkung thun sollte. Wären die messianischen Verheifsungen und Weissagungen öfter gegeben worden, so wäre der Blick des Volkes zur Zeit der Gründung der Theokratie, welche als eine sachliche Vorbereitung auf den Messias angesehen werden kann, für diese Zeit wohl zu sehr von derselben abgelenkt worden. Alles hat in dem göttlichen Heilsplan, der Erziehung und Heranbildung der Menschheit, seine Zeit und Ordnung.

Die erste messianische Weissagung nach der von Jakob 1 Mos. 49, 10 gegebenen finden wir erst nach der göttlichen Gesetzgebung am Sinai, als die Israeliten im vierzigsten Jahre ihres Aufenthaltes in der arabischen Wüste sich dem Lande Canaan, welches Jehova ihnen zum beständigen Besitze verheifsen hatte, nahten und in den Ebenen Moabs jenseits des Jordans, Jericho gegenüber, angekommen waren. Es ist die in Gegenwart des den Israeliten feindlichen Balaks, Königs der Moabiter, ausgesprochene Weissagung Bileams, welche sich 4 Mos. 24, 15—19 findet. Die Zwischenzeit, welche zwischen der Weissagung Jakobs und dieser liegt, beträgt mehr als 400 Jahre, da nach 2 Mos. 12, 40 die Israeliten 430 Jahre in Aegypten gewohnt haben.

Von dieser in mehrfacher Rücksicht schwierigen Stelle wollen wir 1. den hebräischen Text nebst einer deutschen Uebersetzung und von den Versen 17—19, welche die wichtigsten sind, die alten Uebersetzungen mittheilen, 2. die Geschichte der Erklärung vorlegen, 3. die wichtigeren Schriften über dieselbe anführen, 4. die Aechtheit des Abschnittes 4 Mos. Kap. 22 bis Kap. 24 darthun, 5. das Nä-

thige über Bileams Persönlichkeit sagen, 6. unsere Stelle exegetisch behandeln, und 7. die abweichenden Erklärungen beurtheilen.

---

§. 1.

Der hebräische Text und die Uebersetzungen.

14 וְעַתָּה הִנְנִי הוֹלֵךְ לְעַמִּי לְכָה אִיעָצְךָ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָעָם הַזֶּה לְעַמְּ
15 בְּאַחֲרִית הַיָּמִים : וַיִּשָּׂא מְשָׁלוֹ וַיֹּאמַר נְאֻם בִּלְעָם בְּנוֹ בְעֹר וּנְאֻם הַגֶּבֶ
16 שְׁתֻם הָעָיִן : נְאֻם שֹׁמֵעַ אִמְרֵי־אֵל וְיֹדֵעַ דַּעַת עֶלְיוֹן מַחֲזֵה שַׁדַּי יֶחֱ
17 נֹפֵל וּגְלוּי עֵינָיִם : אֶרְאֶנּוּ וְלֹא עַתָּה אֲשׁוּרֶנּוּ וְלֹא קָרוֹב דָּרַךְ כּוֹכָ
18 מִיַּעֲקֹב וְקָם שֵׁבֶט מִיִּשְׂרָאֵל וּמָחַץ פַּאֲתֵי מוֹאָב וְקַרְקַר כָּל־בְּנֵי־שֵׁת :
19 וְהָיָה אֱדוֹם יְרֵשָׁה וְהָיָה יְרֵשָׁה שֵׂעִיר אֹיְבָיו וְיִשְׂרָאֵל עֹשֶׂה חָיִל : וְיֵרְ
מִיַּעֲקֹב וְהֶאֱבִיד שָׂרִיד מֵעִיר :

14. Und nun siehe! Ich gehe zu meinem Volke. Wohlan!
ich will dir verkünden, was dieses Volk deinem Volke
thun wird am Ende der Tage :

15. Und er hob an seinen Spruch und sprach :
Ausspruch Bileams, des Sohnes Beor's,
Und Ausspruch des Mannes, dem geöffnet das Auge.

16. Ausspruch des Hörers göttlicher Worte,
Und des Kenners der Kunde des Höchsten;
Der das Gesicht des Allmächtigen sieht,
Niederfallend und geöffneter Augen.

17. Ich sehe ihn, aber nicht jetzt,
Ich schaue ihn, aber nicht nahe.
Hervorgeht ein Stern aus Jakob,
Und erhebt sich ein Scepter aus Israel,
Und zerschmettert die Gebiete Moabs,
Und vertilgt alle Söhne des Getümmels.

18. Und eingenommen wird Edom,
Und eingenommen Seir, seine Feinde,
Und Israel übt Tapferkeit.
19. Und herrschen wird man von Jakob aus,
Und vertilgt wird, wer übrig ist, aus der Stadt.

Der alexandrinische Uebersetzer giebt die Verse 17–[illegible] wieder : *Δείξω αὐτῷ, καὶ οὐχὶ νῦν· μακαρίξω, καὶ* [illegible] *ἐγγίζει· ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακὼβ, ἀναστήσεται* (cod. Alexand. et Oxoniens. und edit. complut. et Ald. *καὶ ἀναστήσεται*) *ἄνθρωπος* (Symmachus *σκῆπτρον*) *ἐξ Ἰσραὴλ· καὶ θραύσει τοὺς ἀρχηγοὺς* (Symmachus *παίσει τὸ κλίμα*) *Μωὰβ, καὶ προνομεύσει* (Symmachus *ἐρευνῆσαι*) *πάντας υἱοὺς* (cod. Alex. *τοὺς υἱοὺς*) *Σήθ. Καὶ ἔσται Ἐδὼμ κληρονομία, καὶ ἔσται κληρονομία Ἡσαῦ ὁ ἐχθρὸς αὐτοῦ. Καὶ Ἰσραὴλ ἐποίησεν ἐν ἰσχύϊ* (cod. Oxon. *ἰσχύν*). *Καὶ ἐξεγερθήσεται ἐξ Ἰακὼβ, καὶ ἀπολεῖ σωζάμενον ἐκ πόλεως.*

Der syrische Uebersetzer :

17 ܚܙܝܬܗ ܘܠܐ ܗܫܐ ܚܪܬ ܒܗ ܘܠܐ ܩܪܝܒ ܗܘܐ ܕܢܚ ܟܘܟܒܐ ܡܢ
ܝܥܩܘܒ ܘܢܩܘܡ ܫܒܛܐ ܡܢ ܐܝܣܪܝܠ ܘܢܩܛܘܠ ܠܓܢܒܪܐ ܕܡܘܐܒ
18 ܘܢܫܒܐ ܠܟܠܗܘܢ ܒܢܝ ܫܝܬ ܘܬܗܘܐ ܐܕܘܡ ܝܪܬܘܬܗ ܘܣܥܝܪ
ܝܪܬܘܬܐ ܠܒܥܠܕܒܒܘܗܝ ܬܗܘܐ ܕܝܠܗ ܘܐܝܣܪܝܠ ܢܥܒܕ ܚܝܠܐ ܀
19 ܘܢܚܘܬ ܡܢ ܝܥܩܘܒ ܘܢܘܒܕ ܠܫܪܟܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܡܢ ܩܪܝܬܐ ܀

17 *Ich sehe ihn, aber nicht schon jetzt, und ich schaue* [illegible]
aber nicht ist er nahe. Hervorgeht ein Stern aus Jakob, [illegible]
es erhebt sich ein Fürst aus Israel und vertilgt die Gewalt
18 *Moabs und unterwirft alle Söhne Seths. Und Edom wird eine*
Erbschaft und Seir die Erbschaft (der Besitz) *seiner Feinde*
19 *und Israel erlangt Kräfte. Und er steigt herab aus Jakob und*
vertilgt den, welcher aus der Stadt entkommen ist.

Der heil. Hieronymus : Videbo eum, sed non modo; intuebor illum, sed non prope. Orietur stella ex Jacob, et consurget virga de Israel : et percutiet duces Moab, vastabitque omnes filios Seth. Et erit Idumaea possessio, et haereditas Seir cedet inimicis suis : Israel vero fortiter agit. De Jacob erit qui dominetur, et perdat reliquias civitatis.

Der chaldäische Uebersetzer **O n k e l o s** :

חזיתיה ולא כען סכיתיה ולא איתוהי קריב כד יקום מלכא מיעקב
ויתרבא משיחא מישראל ויקטול רברבי מואב וישלוט בכל בני
אנשא : ויהי אדום ירתא ויהי ירתא שעיר לבעלי דבבוהי וישראל
יצלח בנכסין : ויחות חד מדבית יעקב ויובד משיזיב מקרית עממיא :

Ich sehe ihn, aber nicht jetzt, ich schaue ihn, aber nicht ist er nahe; wie aufsteht ein König aus dem Hause Jakob und gesalbt wird der Messias aus dem Hause Israel, und er tödtet die Fürsten Moabs und er herrscht über alle Menschensöhne. Und Edom wird eine Erbschaft und Seir eine Erbschaft seinen Feinden; Israel aber beglückt durch Schätze. Und es steigt herab einer aus dem Hause Jakobs und vertilgt den, welcher entkommt aus der Stadt der Völker.

J o n a t h a n, der Sohn Uziels :

חמי אנא ליה וליתיה כדון מסתכל אנא ביה וליתיה מקריב כד ימלוך
מליך תקיף מדבית יעקב ויתרבי משיחא ושיבט תקיף מישראל
ויקטול רברבני מואבאי וירוקן כל בנוי דשת משיריתיה דגוג
דעתידין למסדרא סדרי קרבא בישראל ויפלון פגריהון כלהון קדמוי
ויהוון אדומאי תריכין ויהון תריכין בני דגבלא מן קדם ישראל סנאיהון
וישראל יתקפון בנכסין וירתונון : ויקום שליט מדבית יעקב ויובד
וישצי שיזבותא דמשתייר מן קושטנטיני קרתא חייבתא ויצדי ויחרב
כרכא מרודא וקיסרין תקיף קרוי עממיא :

Ich sehe ihn und nicht ist er jetzt, und ich schaue ihn und nicht ist er nahe. Es regiert ein mächtiger König aus dem Hause Jakobs und gesalbt wird der Messias und ein mächtiger Scepter aus Israel, und er tödtet die Fürsten Moabs, und vernichtet alle Söhne Seths und die Kriegsheere Gogs, welche die Kriegsabtheilungen gegen Israel ordnen, und es fallen die Leichname von ihnen allen vor ihm (eig. vor seinem Antlitze). *Und die Idumäer werden vertrieben werden, auch werden vertrieben die Söhne Gebals vor Israel, seinen Feinden; und Israel wird grofs an Reichthümern und wird sie erben. Und es erhebt sich ein Herrscher aus dem Hause Jakobs und vernichtet und vertilgt die Entkommenen, welche übrig geblieben sind aus der*

sündigen Constantins-Stadt und er zerstört und verwüstet die rebellische Stadt und Cäsarea, die mächtigste der Städte der Völker.

Der Targum von Jerusalem:

חמי אנא ליה ולית הוא כדון ומסתכל אנא ביה ולית הוא קריבא
עתיד למקם מלך מדבית יעקב ופריק ושליט מדבית ישראל ויקטול
תקיפי מואבאי וירוקן וישיצי כל בני מדינחא : ויהי אדום ירתי טורא
גבלא לבעלי דבביהון וישראל יתגברון בחיל תקיף : עתיד מלך
יקום מדבית יעקב וישיצי ית כל מה דמשתייר מן כרכא חקיפא :

Ich sehe ihn und nicht ist er jetzt, und ich schaue ihn, und nicht ist er nahe. Es erhebt sich ein König aus dem Hause Jakob und ein Erretter und Herrscher aus dem Hause Israel und tödtet die Mächtigen der Moabiter und vertilgt alle Söhne des Morgens. Und die Edomiter werden besitzen den Berg Gabal seiner Feinde, aber die Israeliten werden mächtig werden durch ein starkes Heer. Es wird sich erheben ein König aus dem Hause Jakob und er wird vernichten alles was übrig ist aus der sündigen Stadt.

Der arabische Uebersetzer Saadia Hag-Gaon:

أرى أمرا وليس هو موجودا الآن والمحه وهو غير قريب إن يطلق
كوكب من آل يعقوب ويقوم قضيب من آل إسرائيل فيوهن جهات
مؤاب ويزلزل سائر بني شيث ۞ وسيكون أدوم منقرضا وكذلك
سعير وسائر أعدائه وإسرائيل يزداد أيدا ۞ والذي يستولي
من آل يعقوب يبيد الشريد من القرى ۞

Ich sehe etwas, aber es ist noch nicht jetzt (vorhanden), *und ich schaue es, aber es ist nicht nahe: denn ein Stern wird geschickt aus dem Geschlechte Jakobs, und es wird hervorgehen ein Zweig aus dem Geschlechte Israels und er wird schwächen die Gegenden Moabs und zerschmettern alle Söhne Seths. Und Edom wird vernichtet und ebenso Seïr und alle seine Feinde*

Israel *aber wird wachsen durch Stärke. Und wer aus dem Geschlechte Jakobs herrschen wird, wird vernichten die aus den Städten Vertriebenen.*

Diese Uebersetzungen sind bei mehreren Wörtern zwar von der von uns gegebenen verschieden, allein sie zeigen doch, dafs die Uebersetzer denselben Text vor Augen gehabt haben, den wir noch jetzt haben. Die chal-däischen Uebersetzer, Onkelos, Pseudojonathan und der des Jerusalem'schen Targums geben den Text verdeut-lichend wieder, so dafs die Uebersetzung als Paraphrase anzusehen ist.

Der alexandrinische Uebersetzer giebt einigen Worten eine von der von uns gegebenen verschiedene Bedeutung. So אֶרְאֶנּוּ *ich werde ihn sehen* (für ich sehe ihn) durch δείξω αὐτῷ d. i. אַרְאֶנּוּ in Hiphil, אֲשׁוּרֶנּוּ *ich werde ihn schauen*, durch μακαρίζω d. i. אֲאַשֵּׁר vom Zeitworte אִשֵּׁר in Piel, שֵׁבֶט *Stab, Scepter* durch ἄνθρωπος (3), פַּאֲתֵי *Gebiete, Gegen-den* durch ἀρχηγοὶ d. i. פַּחֲוֹת vom Singular פֶּחָה, קַרְקַר *vertilgt*, durch προνομεύσει *wird ausplündern*, שֵׁת für שְׁאֵת s. v. a. שָׁאוֹן *Getümmel, Geräusch*, durch *Seth*, den dritten Sohn Adams, 1 Mos. 4, 25. 26; 5, 3. 6, שֵׂעִיר die von den Edomitern bewohnte Gebirgsgegend, durch Ἡσαῦ. Der syrische Uebersetzer und der heil. Hieronymus geben den hebräischen Text treu wieder, und die Abweichung von unserer Uebersetzung besteht nur darin, dafs beide שֵׁת für ein Nomen proprium halten und jener unter פַּאֲתֵי *Giganten, Riesen* und dieser duces versteht.

---

(3) Wahrscheinlich falsche Lesart der Abschreiber für ἄνθος, weil in den Handschriften ανος für ἄνθρωπος geschrieben gefunden wird, welches leicht aus ἄνθος verschrieben werden konnte. Nach Hesychius ist ἄνθος s. v. a. βλάστησις *flos, germen*, s. v. a. ramus. Justinus hat Apol. 1 §. 33 ἄνθος und Irenäus ἡγούμενος gelesen, weil der lateinische Uebersetzer *dux* hat. Schleufsner meint aber, dafs ἄνθρωπος für vir *insignis* = princeps und *rex* stehen könne.

Onkelos und Pseudojonathan, welche erklärend übersetzen, geben כּוֹכָב *Stern* durch מַלְכָּא *König* und שֵׁבֶט *Scepter* durch מְשִׁיחָא *der Messias* und קָם *es erhebt sich* durch יִתְרַבֵּי, יִתְרַבָּא *es wird gesalbt* wieder. Die übrigen Abweichungen des Pseudojonathan wollen wir hier nicht wiederholen.

---

§. 1.

Die Geschichte der Erklärung dieser Stelle.

Der Abschnitt 5 Mos. Kap. 22 bis Kap. 24, welcher die Geschichte und die Weissagungen Bileams enthält, gehört zu denjenigen Theilen des alten Testaments, worüber die Theologen ganz verschiedene Ansichten vorgetragen haben. Die Ausleger haben nicht blofs die Weissagung 24, 15—19 verschieden erklärt, sondern sie sind auch verschiedener Ansicht über Bileam selbst, so wie über das Alter und die Aechtheit des ganzen Abschnittes. Nach mehreren Auslegern, wie de Wette, soll unser Abschnitt lange nach Moses abgefafst sein und nicht eine Geschichte, sondern eine *Dichtung* enthalten. Da unten vom Alter und der Aechtheit, welche sich genügend darthun lassen, die Rede sein wird, so fügen wir hierüber nichts hinzu.

Was nun die Weissagung von 24, 15—19 betrifft, so treffen wir darüber bei den Auslegern drei Haupterklärungen, indem ein Theil derselben diese Stelle ausschliefslich vom Messias, ein anderer von David und ein dritter von David und Christus erklärt.

1. Die erste Erklärung, wonach der aus Jakob hervorgehende Stern den Messias und der aus Israel sich erhebende Scepter dessen über die ganze Erde sich ausdehnende Herrschaft bezeichnet, ist die gewöhnliche bei den Kirchen-

ätern und den älteren Theologen. Der Messias soll dem Bileam in seinem prophetischen Ausspruche bildlich als Stern erschienen sein, dessen Reich sich über alle Völker der Erde ausbreiten soll. Unter den griechischen Vätern gehören hierher der heil. Justinus in der Apol. I, c. 32, und im Dialoge mit dem Juden Trypho §. 106, wo er zu den Worten der alexandrinischen Uebersetzung: ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ιακὼβ, ἀναστήσεται ἄνθρωπος ἐξ Ἰσραὴλ bemerkt, dafs Moses Christus wie einen aus Abrahams Geschlechte hervorgehenden Stern erklärt habe; der heil. Irenäus, haer. lib. III, c. 9, §. 2, Origenes contra Celsum lib. I, §. 59. 60, homil. 13 in Num. §. 7, homil. 18. §. 4 u. a. St., der heil. Athanasius de incarnat. §. 33, Eusebius Pamphili demonst. evang. lib. III, §. 2; lib. IX, §. 1, der heil. Basilius in der ihm zugeschriebenen orat. XXV in sanct. Christ. generation., §. 5., Gregor von Nyssa testimon. II adv. Jul. Diodorus von Tarsus bei Photius biblioth. gegen Ende cod. 223; der heil. Cyrillus von Alexandrien in Julianum lib. VIII, p. 263, Lipsiae 1696, wo er die messianische Erklärung gegen Julian vertheidigt, Theodoret, quaest. 44 in Numeros, der Aegyptier Cosmas de opificio mundi lib. V, p. 222 ed. Montfauc. und Theophylactus in Matth. II, 2, und unter den lateinischen: der heil. Cyprian, testimon. lib. II, c. 10, Lactantius institut. divin. lib. IV, c. 13, der heil. Ambrosius in Luc. lib. II, §. 45, der heil. Hieronymus epist. 78 (And. 127.) ad Fabiolam, §. 42, epist. 77 (And. 30) ad Ocean. §. 7, in Matth. II, 2, der Verfasser des unvollendeten Werkes in Matthaeum hom. II (al. III) in den Werken des heil. Chrysostomus Tom. VI, p. XXVIII, ed. Montfauc., Evagrius consult. Zach. et Apollon. lib. II, c. 4, der Verfasser Quaestionum veteris et novi Testamenti in der Quaest. LXIII, Maximus Taurinensis homil. XX, al. de Epiph. IV; homil. XXVI al. de Epiph. X, der heil. Pabst Leo serm. XXXIV al. XXXIII, welche auch die vierte de Epiph. c. 2 ist, der

heil. Gregor der Grofse in Job lib. XXVII, c. 35, §. 59, der Verfasser des Buches *de promissionibus et praedicationibus Dei* P. III, prom. 6, Vigilius Tapsensis contr. Varimad. lib. II, c. 16, Beda der ehrwürdige in Matth. II, Quaestion. lib. 9. 1.

Wir wollen jetzt einige Stellen aus den Vätern wörtlich anführen.

Justinus der Martyrer schreibt an der angeführten Stelle des Dialogs: *ὅτι ὡς ἄστρον ἔμελλεν ἀνατέλλειν αὐτὸς διὰ τοῦ γένους τοῦ Ἀβραάμ, Μωϋσῆς παρεδήλωσεν οὕτως εἰπών· ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακώβ, καὶ ἡγούμενος ἐξ Ἰσραήλ.*

Irenäus schreibt im 9. Kapitel, wo er zeigt, daſs das Evangelium des Matthäus darthue, daſs die Evangelisten den einen und wahren Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, den die Propheten vorhergesagt haben, verkündigt haben, nach Anführung von Matth. 2, 15; 1, 23; Ps. 132, 10. 11; Ps. 76, 2 §. 2: »Es ist also Ein und derselbe Gott, der von den Propheten gepredigt und vom Evangelium angekündigt wurde, und sein Sohn ist der, welcher aus der Frucht des Leibes Davids, d. i. aus der Jungfrau Davids geboren ist, Emmanuel, dessen Stern auch Balaam so prophezeit hat: »»Es wird ein Stern aus Jakob aufgehen, und ein Führer in Israel aufstehen.«« Matthäus aber sagt, die Weisen, die aus dem Morgenlande gekommen, hätten gesprochen (2, 2): »»Wir haben seinen Stern im Morgenlande gesehen und sind gekommen Ihn anzubeten;«« sie seien von dem Sterne in das Haus Jakobs zu Emmanuel geführt worden, und hätten durch die Geschenke, die sie ihm brachten, gezeigt, wer der Angebetete war.«

Eusebius schreibt dem. Evang. lib. IX, 1, wo er von dem bei der Geburt des Heilandes erschienenen Stern handelt: *καινὸς καὶ νέος ἀστὴρ, ἐπιφανεὶς τῷ βίῳ, σημεῖον ξένου φωστῆρος ἐδήλου καταλάμψαντος τῷ παντὶ κόσμῳ, ὡς ἂν ὁ Χριστὸς τοῦ Θεοῦ, μέγας καὶ νέος ἀστὴρ, οὗ τὴν εἰκόνα*

τμβολικῶς ὁ φανεὶς τότε τοῖς Μάγοις ἐπεφέρετο . . . .
ιαὰ τὸ αὐτὸ δὲ ἡ προφητεία ἄνθρωπον ὁμοῦ καὶ ἀστέρα
ιοπίζει, δι' ὧν φησιν, ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακὼβ, καὶ
ναστήσεται ἄνθρωπος ἐξ Ἰσραὴλ, τὸν μὲν οὐράνιον φωστῆ-
α τὸν Θεὸν Λόγον εἶναι, τὸν αὐτὸν δὲ ἄνθρωπον ὀνομάζουσα.

Der heil. Hieronymus schreibt im Commentar zu
Iatth. 2, 2 : »Ad confusionem Judaeorum, ut nativitatem
hristi a gentibus discerent, oritur in Oriente Stella, quam
ituram Balaam, cuius successores erant, vaticinio noverant.
ge Numerorum librum. Deferuntur autem Magi Stellae
licio in Judaeam; ut sacerdotes a Magis interrogati,
bi Christus nasceretur, inexcusabiles fierent de adventu
us.«

Da die späteren Ausleger, namentlich die katholischen,
it seltenen Ausnahmen den Kirchenvätern in ihren Er-
ärungen gefolgt sind, so läſst sich schon vermuthen,
ſs dieses auch bei Erklärung von 4 Mos. 18, 17—19 ge-
hehen sei. Eine nähere Einsicht in die Commentare
er unsere Stelle erhebt diese Vermuthung zur Gewiſs-
it. So finden wir die Erklärung vom Messias bei
stius, Menochius, Tirinus, Oleaster, Malvenda,
onfrerius, Cornel. a Lapide, Calmet, Joh. Bade
n der Christologie Th. 1, S. 116 ff., Fried. Herd a. a.
. S. 83 ff., u. a., und bei den protestantischen Auslegern
ünster, Fagius, Drusius in criticis sacr. z. d. St.,
alvin, Clericus z. d. St., Heinsius bei Cachais
a sainte bible z. d. St., La Haye 1742, Willmer in der
ert. de stella ex Jacobo oriunda in Thesauro theol.
hol. Amstel. 1701, Fried. Mieg in der Dissert. de
lla et sceptro Bileamitico §. 11 in Hasaei et Ikenii The-
uro, Theod. Christ. Lilienthal a. a. O., Th. 1, §. 24,
. 536 ff., Warburton, Wisthon, Parker, Gills
i Cachais a. a. O., Cachais ebendas., Boullier disser-
t. Syll. Amstelod. 1750 diss. 1, Joh. Heinr. Michaelis
. den kurzen Anmerkungen zur hebr. Bibel z. d. St., u. a.
uch haben Rosenmüller (3. Aufl.) und Baumgarten-

Crusius (bibl. Theol. S. 369) die Messianische Erklärung, jedoch nur im jüdischen Sinne vertheidigt.

Aber nicht blofs die christlichen Ausleger erklären zum grofsen Theile unsere Weissagung vom Messias, sondern auch viele ältere Juden. Zu diesen gehören namentlich die chaldäischen Uebersetzer Onkelos, Pseudojonathan, der Targum von Jerusalem, Moses Hadarschan, der Lehrer Jarchi's in seinem Bereschith rabba (bei Raymund Martini pug. fidei P. II, dist. III, c. 9, §. 5, observat. Joannis de Voisin in hoc op. P. II, c. 3, p. 222, Salomon Jarchi z. d. St., der Verfasser des alten Buches Nitzachon bei Wagenseil Tela ignea Satanae p. 48, Tobias ben Elieser, der in Pesikta zotarta fol. 58, 1. 2 und bei Ugolini Thesaur. P. XV (coll. 688. 692. 810) schreibt, dafs an unserer Stelle vom Messias, dem Sohne Josephs, der seine Schüler in Galiläa versammeln werde, die Rede sei, Aben-Esra, der z. d. St. bemerkt, dafs Viele diese Stelle vom Messias erklären, Moses Maimonides, der Hilcoth melachim c. 11, §. 1 fast den ganzen Ausspruch so eingetheilt hat, dafs er die ersteren Versglieder auf David, die letzteren auf den Messias bezieht und der aus dieser Weissagung den Beweis für das zwölfte Dogma über die dreizehn Lehrsätze vom Messias entnimmt, welche alle religiösen Lehren der neueren Juden enthalten (in cod. Sanhedr. c. 11, Chelek §. 1), Moses Nachmanides z. d. St., Bechai ben Ascher, der z. d. St. den Ausspruch wie Maimonides erklärt, Jacob ben Ascher mit dem Beinamen Baul Hatturim z. d. St., Joseph Albo im Sepher ikkarim lib. IV, c. 42, bei Joan. de Voisin observ. in Prooem. Pug. fid. Raymundi Martini fol. 68, Isaak Arama Akidath Itzchak Pforte LXXXII fol. 240, b., Isaak Abarbanel Maisne Jeschua, d. i. Comment. in Daniel p. 136 bei Varenius not. in Abraham. Rosch amana, von ihm in's Lateinische übersetzt c. 14, p. 67, Abraham Saba, der auch durch aus der Kabbala entnommene Beweise die Sache ...

(Tzeror nammor. z. d. St.), Isaak ben Abraham chitzuk emuna P. II, c. 49, Salomon ben Jizchak, ein Levit aus Thessalonich Dibre Schelomo P. I, fol. 277, 2, von welchen Schriftstellern und Schriften man das Nöthige bei Wolf in der biblioth. Judaica und bei Bernard de Rossi in Dizionario storico degli autori ebrei findet. Auch wird diese Erklärung vorgetragen in Pesikta rabbathi bei Schöttgen Hor. hebr. et talm. de Messia lib. II de Num. XXIV, 19, in *Medraschim rabboth*, ebendas. Nr. 9. 10, lib. V, c. 1, class. III, §. 12, im Zohar lib. II, Nr. 90; de Numer. XXIV, 17; lib. V, c. 1, class. III, §§. 11, 12; lib. VI, c. 5, §. 6; im Tikkune Zohar ebendas. lib. II de Numer. XXIV, 17 und Zohar chadasch ebendas. Nr. 100; lib. V, c. 1, class. III, §. 4. Im Zohar zu Genes. S. 119 heifst es: »Revelabitur Messias in terra Galilaea et stella quaedam in plaga orientali existens absorbebit septem stellas in plaga septentrionali. Daselbst zu Exod. S. 3: Quando revelabitur Messias, orietur e plaga orientali stella quaedam, omni modo radians, et septem stellae aliae circumdantes hanc stellam, pugnam inibunt contra illam ab omni latere.« Dafs die Erklärung unserer Stelle vom Messias bei den Juden sehr verbreitet gewesen ist, beweiset die Geschichte des Betrügers Barchochba (בַּר כּוֹכָב *Sohn des Sternes*), der unter der Regierung des Kaisers Hadrian sich für den Messias ausgab, und sich mit Beziehung auf unsere Stelle *Sohn des Sternes* nannte. Viele Juden hielten ihn für den 4 Mos. 24, 17 verheifsenen Stern und er fand daher einen solchen Anhang, dafs er sich gegen die Römer empörte. S. Justinus Apolog. I, §. 31, Eusebius histor. eccles. lib. IV, c. 6, Pontaeus in der Note zu Eusebius Chronic. vom 17. Jahre Hadrians, Reland Palaestina ex monum. veterib. illustr. lib. III Cochaba, Gedalias Ben Joseph Jachia schalscheleth hakkabbala bei Martini Pug. fidei P. II, c. 2 in der Note, Joh. de Voisin, Johannes Buxstorf: synag. iudaic. c. 50, p. 719; Lexic. chald. talm. unter dem Worte כּוֹזִיבָא *Lüge*, mit wel-

chem Namen oder vielmehr בַּר כּוֹזִיבָא *Sohn der Lüge,* s. v. a. *Lügner* jener genannt wurde; Johannes a Lent Schediasma histor. philol. de Judaeorum pseudomessiis c. 1, §. 9 sqq. bei Ugolin. Thesaur. T. XXII, und Joh. Leonard Haubner de academiis Hebraeor. §. 13 bei ebendemselben Tom. XXI.

Die Gründe, wodurch die Ausleger die Erklärung des Sternes vom Messias zu beweisen suchen, sind vornehmlich folgende. Nach Corn. a Lapide wird Christus hier Stern genannt, 1) weil er in diesem Leben die Finsternisse des Unglaubens und im zukünftigen die Finsternisse der Sterblichkeit vertreibt; 2) weil er, wie der Morgenstern, der Nacht ein Ende macht und den Anfang des Tages herbeiführt, der Sünde und der Unwissenheit ein Ende macht und dem Glauben und dem Heile den Anfang bereitet; 3) weil er, wie der heil. Gregor 29 Moral. 30 zu Job 38 sage, an sich selbst uns ein Beispiel der Auferstehung, welcher Licht folgt, geworden ist.

Nachdem Corn. a Lapide dieses vorausgeschickt und Stellen aus Beda, Rupertus und Haymo angeführt hat, fährt er fort: »Rursum plenius et clarius, stella matutina est, lumen gloriae et clara visio dei, quam anima victrix per Christi gratiam adipiscitur post mortem. Haec dicitur stella propter claritatem contemplationis: *domine*, inquit Psalmus, *in lumine tuo videbimus lumen.* Dicitur matutina: Primo quia post noctem huius vitae et seculi illucescet. Secundo propter inchoationem beatitudinis, quae complebitur in resurrectione corporum, quando stella haec matutina mutabitur quasi in solem meridianum, cum scilicet anima gloriam suam diffundet in corpus. Utrumque hunc sensum, scilicet de Christo, et gloria animae beatae, habet Richardus Victor. Primasius, Aretas, in locum citatum Apoc. Tertio, Christus vocatur stella; quia per stellam Christi nativitas significata est. Christus enim quasi stella divina, orta ex semine Jacob, corpoream illam stellam emisit, et quasi a se speciem, quae magos ad se in Bethlehem evocaret. Nam ad stellam

nagorum hic respici, patet tum ex Hebraeo textu, qui pro *orietur*, habet דָּרַךְ, id est incessit, et vitam calcavit ac praevit, quod proprie stellae illi magis praeeunti convenit: tum quia communis Patrum sententia est, tres magos, vel posteros vel successores fuisse huius Balaam, et ex hoc eius vaticinio edoctos fuisse, orituram aliquando stellam, quae natiitatem magni cuiusdam regis Judaeorum indicaret; atque inde magos visa stella, statim permotos fuisse, ad regem unc per stellam significatum inquirendum, idque verba magorum significant. *Vidimus stellam eius*: quasi dicant, vimus non stellam aliquam incognitam, sed *stellam eius*, noam scilicet, et a Balaam praedictam, quod scilicet foret stella eius, scilicet Christi index.«

Lilienthal führt a. a. O. §. 27, S. 544 ff. als Gründe ür die messianische Erklärung an, dafs alle Ausdrücke der Weissagung auf Christus sehr wohl passen. Namentlich preche dafür, dafs Bileam von den *letzten Zeiten* rede, welche nach der Schreibart der heil. Schrift die Zeiten des Messias seien (Jes. 2, 2; Hos. 3, 5; Mich. 4, 1), Christus n der Schrift nicht nur mit einem Lichte (Joh. 1, 9; 12, 5; Jes. 9, 2) und der Sonne (Mal. 4, 2; Luc. 1, 78) verlichen, sondern auch ausdrücklich ein Stern (2 Petr. 1, 9: Offenb. 22, 16) genannt werde, derselbe himmlischen Ursprungs und göttlicher Natur sei (Hebr. 1, 3) und das Licht des Evangeliums über die finstere, abgöttische und gläubige Welt ausgebreitet habe; er sei demnach ein *Stern* wegen seines prophetischen Amtes und wegen der länzenden Majestät, die er als König besitze. In der letzn Absicht werde er Scepter oder Derjenige genannt, der n Scepter trage und die königliche Gewalt in den Hänen habe (Ps. 2, 8. 9; Ps. 45, 7; Offenb. 19, 15. 16). Als in solcher Stern und Scepter sei er aus dem Volke aufgangen (Hebr. 7, 14) und habe von da sein Reich über e anderen Völker und Heiden ausgebreitet (Ps. 110, 2; es. 2, 3; Apostelg. 13, 46). Ein besonderes Gewicht legt Lilienthal auf die Worte: *er wird alle Kinder Seths zer-*

stören, indem nicht David alle Menschenkinder unterwürfig gemacht habe, sondern das Reich des Messias über die ganze Erde sich ausdehnen soll.

Bade findet a. a. O. S. 118 ein Hauptargument für die ausschliefsliche Erklärung des Sternes vom Messias in der Apocalypse 22, 16, wo Jesus von sich sagt: »Ich bin die Wurzel und das Geschlecht Davids (als König nämlich), *der glänzende Morgenstern* (ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς, ὁ πρωϊνὸς — als Gott). Aehnlich werde er auch vom heil. Petrus 2 Petr. 1, 19 φωσφύρος — lucifer — genannt.

Dafs diese Gründe die ausschliefsliche Erklärung unserer Stelle nicht beweisen und die Worte des Textes eine andere Erklärung zulassen, werden wir unten nachweisen.

2. Nach einer *zweiten* weit verbreiteten Erklärung handelt unsere Weissagung ausschliefslich von *David*, indem dieser alles, was Bileam von dem Sterne und dem Scepter weissaget, erfüllt haben soll. Zu diesen Auslegern, welche unsere Weissagung nach dem Wortsinn von David erklären, gehören viele neuere Juden, wie Maimonides (s. Lyranus, Tostatus † 1454, der oft, weil Bischof zu Avila Abulensis genannt wird und vier grofse Werke über die Bücher Mosis geschrieben hat, Grotius (4), Joh. David Michaelis, Dathe, welche beide die messianische Erklärung bestreiten, de Wette (Kritik der Israel. Geschichte, S. 364), der aus derselben mit Unrecht einen Beweis für die Erdichtung der ganzen Geschichte und für die Unächtheit des Pentateuchs entnehmen zu können vermeint, da Bileam, der in der Relation als wahrer Prophet des wahren Gottes dargestellt werde, sehr wohl zum Besten der Theokratie einen Aufschlufs über die Zukunft habe erhalten können.

---

(4) Dieser schreibt »David designatur, illustris inter reges, [illegible] Moabitas partim interfecit, partim sibi subiecit 2 Sam. 8, 2; cf. Ps. [illegible] et 108, 9.«

Einen geschickten Gegner hat die messianische Erklä-ung an Verschuir (biblioth. Brem. nova class. III, 1,). 1—80, wieder abgedruckt 1773 in s. opuscull. de or. Bil.) efunden, indem er die Erklärung unserer Stelle vom Messias usführlich zu bestreiten sucht, und dieselbe zugleich auf)avid, Joh. Hyrcanus und Alexander Jannäus ezieht. Auf die ersteren beiden soll sich V. 17, auf den etzteren V. 19 beziehen; offenbar eine unnatürliche An-ahme, wie Hengstenberg richtig bemerkt, da in beiden Versen ein und derselbe Herrscher beschrieben wird.

Auch hat in neuerer Zeit Hengstenberg in der ristologie I, S. 79 ff. die ausschliefsliche Beziehung auf)avid zu vertheidigen gesucht. Nachdem er zu zeigen ge-ucht hat, dafs weder aus der Tradition, noch aus Stellen es neuen Testamentes, noch aus inneren Gründen ein Be-eis für die Erklärung unserer Stelle vom Messias entnom-en werden könne, fährt er S. 88 fort: »Es ist also kein gend genügender Grund zu der Beziehung auf den Mes-as vorhanden. Dagegen aber stehen derselben nicht unbe-ntende Gegengründe entgegen. Zwar wird nicht selten ie Erweiterung und Verherrlichung des göttlichen Reiches urch den Messias unter dem von den Verhältnissen r irdischen Theokratie entnommenen Bilde einer Besie-ng der in dasselbe Aufzunehmenden dargestellt; vgl. z. B. s. 110, 3. Allein dann läfst sich doch immer aus dem ntexte die bildliche Auffassung als die richtige erweisen. er aber ist von einer solchen Andeutung keine Spur. lmehr geht aus V. 14: »ich will dir verkünden was es Volk deinem Volke thun wird«, hervor, dafs Bileam m Könige Unglück und nicht Heil verkünden will.

Diese Schwierigkeit würde zwar schwinden, wenn man it andern Auslegern hier eine Verkündigung nicht der kehrung, sondern der Vernichtung der Feinde des Rei-es Christi finden wollte, wie in Ps. 2 und Ps. 110. Al-in diese Annahme wird durch die richtige Bemerkung, afs die Propheten nicht selten die Feinde des messiani-

schen Reiches mit dem Namen eines der früheren Theokratie besonders feindlichen Volkes bezeichneten, noch nicht gehörig begründet. Denn daſs die Nennung der Moabiter hier nicht blos bildlich und individualisirend ist, geht aus den Umständen, daraus, daſs Bileam den König der Moabiter vor sich hat und ihm ankündigt, daſs er von den Schicksalen seines Volkes reden will, deutlich genug hervor. Dazu kommt noch, daſs der Messias zwar auch an andern Stellen, wie Ps. 2 und 110, als strenger Richter seiner Feinde dargestellt, nirgends aber dieser Charakter einseitig und mit gänzlicher Uebergehung der Wohlthaten, die er über diejenigen bringen wird, die sich ihm unterwerfen, hervorgehoben wird. Der hier Geschilderte kann nicht derselbe sein, von dem nach den Verheiſsungen an die Patriarchen Segen über alle Völker ausgehen, der nach Gen. 49 ein Beruhiger und Friedebringer sein und dem die Völker sich freiwillig unterwerfen sollten.« In einer späteren Schrift »Die Geschichte Bileams und seine Weissagungen, Berlin 1842« hat Hengstenberg aber die ausschlieſsliche Erklärung von David verlassen und zu erweisen gesucht, daſs Bileams Weissagung vom israelitischen Königthume, so im messianischen Reiche, welches die ganze Welt umfaſst, erst seine Höhe erreichte, die Rede sei.

J. D. Michaelis, der unter dem Stern David verstand, der dem moabitischen Reiche ein Ende gemacht habe (2 Sam. 8, 2) und für dasselbe ein Unglücksstern geworden sei, schreibt in der Anmerkung zu d. St. : »Man denke doch hier ja nicht an Christum : den suche man, wo er zu finden ist, z. E. im 2., 16., 40., 110. Psalm, im Jesaia, Jeremia, Ezechiel, Zacharia, Malachia; allein man verwandle den Erlöser des menschlichen Geschlechts, den allgemeinsten Wohlthäter, nicht in einen Unglücksstern, nicht in einen, der Moab zerschmettere, und wohl gar alle Kinder Seth, d. i. alle Menschen zerstören soll. Sie haben es zwar gut gemeint, die diesen Stern von Christo ausgelegt haben, sie irren aber gewiſs, wie ein Jeder ohne meine Hülfe sogleich

ei unpartheiischem Lesen der Worte im Zusammenhang ehen kann, und wirklich, sie entehren Christum. Was für)avid rühmlich ist, die Zerstörung des moabitischen Reichs, t für den Messias, der nicht gesandt war, dafs er die Welt ichte, sondern dafs die Welt durch ihn selig werde, ein hr unschickliches Gemälde.«

Joh. Aug. Dathe (Pentateuchus ... latine versus otisque philologicis et criticis illustratus, Halae 1791) chreibt in der Anmerk. zu V. 17: »Quamquam multi inrpretes, antiquiores et recentiores, Judaei et Christiani, c vaticinium de Messia explicarunt, tamen contextus tam arum favet huic opinioni, ut mirum videatur, tam multos n errore adeo manifesto potuisse consentire. Nam praeter tellae et sceptri nomina, sub quibus regem intelligendum se, dubio caret, nihil est in toto loco, quod ad Messiam ossit transferri; immo reliqua omnia contrarium docent. ixerat Bileamus v. 14 verbis minime obscuris Balako, velle e, antequam in patriam suam rediret, indicare, quid populus raeliticus Moabitico sequentibus temporibus sit facturus. am praemissa carmini suo prophetico praefatione versu 15 t 16, qua iam antea usus fuerat versu 3 et 4, dicit, regem quando insignem extiturum esse, qui Moabitas et Edomis sit perditurus et destructurus etc. At enim vero qui ssunt haec nisi perquam coacte ad Messiae regnum pacium et generi humano salutare transferri? Sed non opus t, ut hoc pluribus refutemus, partim quoniam quivis, qui n praeconcepta opinione impeditus ad loci interpretationem cedit, sensum eius facile potest investigare; partim quom illius explicationis errores satis demonstrati sunt et tutati ab interpretibus linguarum peritis et a piis illis hythesibus alienis.«

So schreibt auch der katholische Interpret Alex. Geds in den Remarks on the Pentateuch. London 1800, über ie Erklärung vom Messias, »dafs man ganz und gar keinen rund habe, hier an eine Beziehung auf den Messias zu enken«; und v. Brentano in der ersten Ausgabe von

1797, S. 752 : »Obwohl die meisten Ausleger, alte und neue, Juden und Christen, diese Weissagung von dem Messias verstehen, so unterstützt doch das, was hier gesagt wird, diese Meinung so wenig, dafs man sich verwundern muss, wie so viele in diesen Irrthum haben verfallen können«.

Auch der katholische H. Braun, Sr. päbstl. Heiligkeit consultor S. Congregationis Indicis, Sr. Churfürstl. Durchlaucht zu Pfalzbaiern wirklich geistlicher und Büchercensurrath . . . . (die göttliche heil. Schrift des a. und n. Test. Augsburg 1790) erklärt unsere Weissagung ausschliesslich von David, denn er bemerkt zu V. 17 : »Den Erfolg dieser Weissagung siehe 2 Kön. (Sam.) 8, 2 an David, dem Ueberwinder der Moabiter«, der messianischen Erklärung thut er nicht einmal Erwähnung.

Wenn es sich nun auch nicht läugnen läfst, dafs Mehreres beim ersten Blick dafür zu sprechen scheint, dafs David diese Weissagung erfüllt habe, so lassen doch eine sorgfältige Erwägung der Ausdrücke der Weissagung und der Zweck derselben und Parallelstellen darüber keinen Zweifel, dafs die ausschliefsliche Beziehung auf David unzulässig ist. Es läfst sich überzeugend darthun, dafs Bileam wenigstens das israelitische Königthum im Auge hat und dessen Macht und Herrlichkeit schildert.

3. Aufser den angegebenen Erklärungen giebt es noch eine *dritte*, nach welcher unsere Weissagung zunächst auf David sich beziehen, dieser aber zugleich Vorbild des Messias sein soll, so dafs das vom Sterne und dem Scepter Gesagte erst im Messias und seinem Reiche seine volle Erfüllung erhält. Die Meinung, dafs diese Weissagung zunächst und in vorbildlicher Beziehung auf David, welcher von Gott auf aufserordentliche Weise auserwählt und begnadigt war und alle damaligen Feinde Israels unterwerfe gehe, findet sich schon bei dem heil. Chrysostomus, welchem mehrere Ausleger gefolgt sind. In diesem Sinne bemerkt Dereser in seiner Erklärung zu V. 17 : »Der nächste Gegenstand, den Bileam im Auge hatte, war allein

dings der siegreiche König David, welcher die abergläubischen und stolzen Moabiter unter das Joch brachte. Aber die Siege Davids über die benachbarten heidnischen Völker waren ein Vorbild der ungleich wichtigeren Siege, welche sein grofser Enkel Jesus von Nazareth über Aberglauben und Abgötterei, über Irrthum und Laster durch seine göttliche Religion davon trug; da er ein Reich der Wahrheit und Tugend unter den Menschen gründete und eine allgemeine Kirche stiftete, in welcher alle Völker der Erde zu einer Gesellschaft rechtgläubiger, tugendhafter und liebender Brüder vereinigt werden sollten.«

Allioli schreibt in der Anmerkung z. d. St.: »Ich sehe den grofsen Sieger aus Jakobs Geschlecht vorher, aber er wird erst in spätern Zeiten auftreten, und das Reich der Moabiter zerstören. David erfüllte die Weissagung (2 Sam. 8, 2), welche aber zugleich auf Jesus Christus, von welchem David das Vorbild war, sich bezieht, wie besonders die starken Ausdrücke Stern, Scepter, die in der heil. Schrift öfters von dem Messias gebraucht werden (Matth. 2, 2; Offenb. 22, 16; Jes. 11, 1; Ps. 2, 8), andeuten.«

Dafs diese Weissagung sich zunächst auf David und vorbildlich auf Christus beziehe, nehmen auch Val. Loch und Wilhelm Reischl, Prof. am königl. Lyceum zu Amberg, in der Anmerkung z. d. St. an in dem Bibelwerke: »Die heil. Schriften des A. und N. Testamentes, nach der Vulgata mit steter Vergleichung des Grundtextes übersetzt und erläutert. Regensburg 1851.«

Nach dieser Auffassung würden wir in unserer Stelle eine *typisch-messianische* Weissagung haben. Da es mehrere Personen und Sachen im A. T. giebt, welche vorbildlich-messianisch sind und sich indirect auf Christus und sein Reich beziehen, so wäre an und für sich diese Erklärung zulässig. Denn dafs Personen und Sachen öfters noch eine weitere Beziehung haben, darüber läfst namentlich das N. T. keinen Zweifel. Es ist dieses vornehmlich der Fall in denjenigen Stellen, worin von David und seiner Herrschaft

etwas ausgesagt wird, welches erst in seinem grofsen Nachkommen seine volle Wahrheit erlangt hat. David namentlich ist so sehr Vorbild des Messias, dafs diesem geradezu der Name David (Ezech. 34, 23. 24; 37, 24; Jer. 30, 9; Hos. 3, 5) gegeben wird. So erscheinen Zion und Jerusalem als Vorbild der christlichen Kirche und die Feinde des messianischen Reichs nicht nur mit dem allgemeinen Namen der Feinde der früheren Theokratie גּוֹיִם, sondern sie führen auch geradezu den Namen eines damals besonders feindlichen Volkes, welches in der Anschauung des Propheten sie präsentirte. So kommen sie Jes. 25 unter dem Namen Moab, Jes. 63 und Amos 9, 12 unter dem Namen Edom, Ezech. 38 unter dem Namen Magog vor. Vgl. Jes. 11, 14–16. — Als typisch- oder vorbildlich-messianisch sind daher solche Stellen anzusehen, worin von einer Person oder Sache solches ausgesagt wird, was seine volle Wahrheit in einer anderen Person oder Sache, welche sie vorbilden, hat. So wird Ps. 8 von einer Herrlichkeit und Würde des Menschen gesprochen, welche nur im niederen Sinne von dem Menschen gilt, aber im höheren Sinne nur in Christo ihre volle Wahrheit hat.

Dafs unsere Weissagung sich auf David und typisch auf Christus beziehe, nimmt unter den älteren Auslegern auch L e o n h a r d M a r i u s an, denn er schreibt nach Erwähnung der Erklärung vom Messias im Commentar zu V. 17: »Sed probabilius est, quod agat hic Balaam sensu prophetico, et simul quaedam de temporali Judaeorum felicitate, ac regno praesertim sub Davide futura, quaedam vero de regno spirituali per Christum innovando significet, adeoque simul ad Davidem respicit, sed tanquam ad typum et figuram duntaxat; et ad Christum, sed tanquam ad primarium prophetiae suae scopum.«

4. Von der dritten Erklärung etwas verschieden ist *viertens* die vom israelitischen Königthume. Nach derselben ist weder von Christus oder David ausschliefslich noch von David und Christus zugleich, sondern vom Köng-

thume Israels als einer Einheit, wovon das des Messias die Spitze ist, die Rede. Der Stern und das Scepter bezeichnet dann nicht einen einzigen König und dessen Herrschermacht, sondern das personificirte israelitische Königthum mit Einschlufs des Messias, des gröfsten, mächtigsten, siegreichsten und ruhmvollsten Herrschers und Königs. Die Feinde, die besiegt und unterworfen werden sollen, sind danach nicht ausschliefslich Feinde Davids und anderer Nachfolger Davids im Königthum, sondern auch die des Messias, des gröfsten Nachkommen Davids und seines Reichs, also alle Feinde des Gottesreichs. Dafs diese Auffassung der Weissagung einen ganz passenden Sinn giebt und Gründe für sich hat, und auch manche Schwierigkeiten hebt, unterliegt keinem Zweifel. Die Gründe, die für diese Erklärung etwa sprechen, sind hauptsächlich folgende.

a) Was zuerst die Zulässigkeit dieser Erklärung betrifft, so geht diese aus anderen analogen Stellen deutlich hervor. Vornehmlich gehört hierher die Weissagung Nathans, welcher 2 Sam. 7, 16 dem David in den Worten: »aber dein Haus und dein Königreich soll beständig sein ewiglich vor dir, und dein Thron soll ewiglich bestehen,« ein ewiges Königthum verheifst. Dafs diese Worte sich nicht blofs auf Salomo, Davids Nachfolger in der Regierung, oder auf die ganze Reihe seiner ihm gleichen Nachfolger, die doch ein Ende nehmen mufste, sondern zugleich auf Christus, durch den Davids Königthum erst einen ewigen Bestand hat, beziehen, unterliegt keinem Zweifel. Diese doppelte Beziehung auf Salomo, seine irdischen Nachfolger in der Regierung und auf Christus, erkennt auch der heil. Augustinus de civitate dei lib. XVII, 8. 9 an. Dafs die Propheten ganze Geschlechter und Stämme als ein einzelnes Individuum, dem dasjenige beigelegt wird, was den verschiedenen Gliedern derselben zukommt, geschaut haben, setzen mehrere prophetische Verkündigungen aufser Zweifel. Eine deutliche Stelle enthält der Segen Jakobs 1 Mos. 49, wo ihm seine Söhne und deren Nachkommen als ein Indi-

viduum erscheinen und den einzelnen Söhnen vorherverkündigt wird, was ihrer Nachkommenschaft bevorstehe. Auf ähnliche Weise verhält es sich mit dem Ausspruche Noachs 9, 25—27, und 1 Mos. 3, 15, und mit den dem Abraham, Isaak und Jakob ertheilten Verheifsungen, wo זֶרַע *Same* die Nachkommenschaft, wenn auch in derselben vorzugsweise den Messias, bezeichnet. So bezieht sich 2 Sam. 7 Manches auf Davids nächste und natürliche Nachkommenschaft, wie z. B. das Bauen des Tempels, die gelinde Züchtigung der nicht ganz treuen Nachfolger, Anderes ausschliefslich auf den Messias, wie die wiederholte Versicherung des ewigen Bestandes der Herrschaft, Anderes im niederen Sinne auf Salomo und seine Nachfolger, im höheren auf Christus, wie z. B. die Verheifsung: »ich will sein Vater und er soll mein Sohn sein.«

b) Für die Erklärung der Weissagung Bileams vom israelitischen Königthum spricht zweitens שֵׁבֶט *Scepter*, welches nicht einen einzelnen Herrscher, wie David oder den Messias, sondern die Herrschaft im Allgemeinen bezeichnet, wie in der Hauptstelle 1 Mos. 49, 10, wo Jakob sagt: »nicht weichen wird der Scepter von Juda und Gesetzgeber von seinen Füfsen.« Dafs an dieser Stelle nicht von einem einzelnen Herrscher, sondern vom Königthume die Rede ist, welches sich in dem שִׁילֹה, dem *Friede-* und *Ruhebringer*, vollenden soll, unterliegt keinem Zweifel.

c) Dafs unsere Weissagung vom israelitischen Königthume handle und allgemein zu fassen sei, beweist auch der 19. Vers, wo das: »und Herrschaft wird aus Jakob hervorgehen, וְיֵרְדְּ מִיַּעֲקֹב«, d. i. herrschen wird man aus Jakob, als Commentar zu dem: »es erhebt sich ein Scepter aus Israel« ansehen kann. Auch V. 7 wird der König Israels in den Worten: »erhabener sei als Agag sein König וְיָרֹם מֵאֲגַג מַלְכּוֹ« als eine *ideale* Person, als eine Personification des Königthums bezeichnet. Dafs hier nicht von einem einzelnen Könige, sondern vom israelitischen Königthume die Rede sei, unterliegt keinem Zweifel und wird auch von

den Auslegern, wie Dereser, Loch und Reischl, anerkannt.

d) Da die Weissagungen Bileams sich nirgends auf eine einzelne Person beziehen, so hat die ausschliefsliche Beziehung unserer Stelle auf den Messias oder David auch die Analogie gegen sich.

e) Auch sprechen gegen die Beziehung auf ein Individuum die übrigen Weissagungen des Pentateuchs. So wird in den Verheifsungen 1 Mos. 17, 6 : »Könige werden von dir (Abraham) ausgehen,« V. 16 : »Und sie (Sara) wird zu Völkern (הָיְתָה לְגוֹיִם), *Könige* der Völker (מַלְכֵי עַמִּים) werden von ihr sein«, und 35, 11 : »Könige werden aus deinen (Jakobs) Lenden hervorgehen«, offenbar das zukünftige Königthum in Israel den Patriarchen angekündigt. Da, wenn man den Messias ausnimmt, 1 Mos. 49, 10, wo er Schilo genannt wird, kein einzelner König der Zukunft in den Verheifsungen im Pentateuch angekündigt wird, so spricht also auch die *Analogie der übrigen Weissagungen* für die Erklärung vom Königthum an unserer Stelle. Die Ankündigung des Messias ist aber von der eines Davids wesentlich verschieden.

f) Hierzu kommt, dafs der ausschliefslichen Erklärung vom Messias oder von David Manches entgegensteht. Die Annahme, dafs unsere Weissagung sich auf das, was unter David und anderen israelitischen Königen geschah, gar nicht beziehe und namentlich die Besiegung der Moabiter durch David ganz unberücksichtigt geblieben sein soll, ist daher wenigstens ganz unwahrscheinlich. Man mufs deshalb in unserer Weissagung eine Beziehung auf David und seinen siegreichen Nachfolger im Königthum annehmen.

Da in unserer Stelle nicht von einer *temporären*, sondern von einer *dauernden* Besiegung der Moabiter gesprochen wird, dieselben aber nicht lange nach David sich wieder erholten und aufs Neue zur Macht gelangten, so ist aber auch die ausschliefsliche Beziehung auf David unzulässig. Ist in unserer Weissagung vom israelitischen Königthum die Rede,

so ist die Beziehung auf den Messias, mit welchem dasselbe die ganze Höhe seiner Bestimmung erreichte und ohne welchen, wie Hengstenberg sich ausdrückt, das israelitische Königthum ein Rumpf ohne Kopf ist, durchaus erforderlich. Die in unserer Weissagung zu Grunde liegende Idee, der Sieg der Gemeinde Gottes über die Heidenwelt, hat demnach in Christo erst ihre Erfüllung erhalten. Die Siege, welche David und seine siegreichen Nachfolger über die Moabiter davon trugen, sind dann nur Vorbilder dessen, was durch den Messias geschehen ist und noch geschehen wird.

Aus dem Gesagten wird der Leser schon entnommen haben, dafs wir die Erklärung unserer Weissagung von dem israelitischen Königthum, welches im Messias seine gröfste Höhe erreicht und seine Herrschaft, wenn auch in anderer Weise, als David über seine Feinde, über alle Völker der Erde verbreitet und alle Hindernisse und Gegensätze überwindet, für die allein richtige halten. Der Sache nach stimmt also diese Weissagung mit der 1 Mos. 49, 10 überein. Unsere unten gegebene Erklärung dieser Weissagung wird das Gesagte noch näher begründen.

5. Nach einer *fünften* Erklärung soll Einiges in unserer Weissagung auf David, Anderes sich auf den Messias beziehen. Zu den Auslegern, welche dieser Erklärung folgen, gehört namentlich Maimonides, der die ersteren Versglieder 24, 17 von David, die letzteren vom Messias erklärt. Da sich für diese Erklärung nichts Gegründetes sagen läfst und der Zusammenhang es aufser Zweifel setzt, dafs nicht von verschiedenen Personen die Rede ist, so fügen wir hierüber nichts weiter hinzu.

§. 3.

Verzeichnifs der Schriften, welche über den vom Bileam handelnden Abschnitt 4 Mos. Kap. 22 bis Kap. 24, und namentlich über 24, 15—19 erschienen sind.

Da die Geschichte Bileams und seine Weissagungen manche Schwierigkeiten darbieten, manches Auffallende enthalten und mehrere Ausdrücke dunkel sind, so haben dieselben die Aufmerksamkeit vieler Ausleger in besonderem Grade auf sich gelenkt und mehrere darüber besondere Abhandlungen geschrieben.

Hieronymus Weller († 1572): Annotationes in historiam Balaam, welche seinen Annotat. in Genesin beigedruckt sind.

Jul. Bartolocci: de Balaam et Beelphegor in seiner Bibliotheca rabb. Tom. I, p. 655.

Prophetae Bileami historia à Georgio Moebio, in Dissert. VI. Leipzig 1675.

Sal. Deyling: de Balaam divino afflatu vaticinante; in seinen Observat. sacr. Tom. III, obs. 10.

Joh. le Cocq: Observationes in prophetiam Balaam, welche sich unter den über das zweite Buch Moses geschriebenen und in Tom. I, oper. p. 189 finden.

Joh. Willmer: Dissert. de stella ex Jacob oriunda, welche zu Wittenberg 1678 erschienen ist.

Bened. Carpzov: de vaticinio Bileam evangelico contra Abarbanelis detorsiones. Leipzig 1692.

Joh. Fried. Mieg: de stella et sceptro Bileamitico. Heidelb. 1669, in dem thesaur. theol. phil. nov. p. 423 ff.

Joh. Helwig Willemer: de stella ex Jacobo oriunda. Wittenberg 1678.

Wilh. Hilliger: Bileamus eiusque asina loquens. Wittenberg 1673.

G. Moebig: histor. Bileami. Leipzig 1676.

Alb. Joachim Krackewitz: de Bileamo impio. Rostock 1706.

Heinr. Benzel: dissert. de Bileamo propheta in syntagmat. Dissertat. Tom. II, p. 37 sqq.

Petr. Arfiv: dissert. biblico-crit. de Bileamo. Koppenhagen 1734.

Joh. Casp. Haferung: de Bileamo incantatore et propheta periodico. Wittenberg 1739.

Georg Ludw. Oeder: de Bileamo veniam confi non obtinente. Jena 1715 und in Observat. s. p. 74.

D. Joh. Fried. Cotta: Orat. de stella ex Jacob oriunda. Tübingen.

Theod. Christ. Lilienthal: Die gute Sache der in der heil. Schrift A. und N. Testaments enthaltenen göttlichen Offenbarung. Königsberg 1750. Th. I, S. 534—548, §. 22 bis §. 28.

Boullier: Dissert. syll. Amstelod. 1750, diss. I.

Rutg. Schutte: Comment. in h. l. in der bibl. hagana I, 1, p. 48 ff.

Verschuir: dissert. de orac. Bileam. Num. 24, 17—19 in den Dissert. phil. exeg. Leovardiae 1773, zuerst in der biblioth. Brem. nova class. III, 1, p. 1—80. Diese Abhandlung hat einen nicht geringen wissenschaftlichen Werth.

Justi: Dissert. de Bileami asina loq. Marburg 1774.

Kjerner (praes. Trågård): Dissert. qua controversiae circa histor. Bileam breviter perpenduntur. Gryph. 1784.

B. R. de Geer: Dissert. de Bileamo, ej. historia et vaticin. Traiect. a. Rh. 1816.

Lüderwald: Geschichte Bileams deutlich und begreiflich erklärt. Helmst. 1781.

Auch haben die Weissagung 4 Mos. 24, 17—19 mehr oder weniger ausführlich behandelt Hengstenberg und Bade in deren oben angeführten Christologie des alten Testaments und Herd (I, 2, S. 83—162) in den Erklärungen der messianischen Weissagungen im alten Bunde. Und in

der neuesten Zeit hat Hengstenberg in einem eigenen Werke: »Die Geschichte Bileams und seine Weissagungen, Berlin 1842« ausführlich behandelt und seine frühere Ansicht, wonach die Weissagung Bileams 24, 17—19 nur auf David sich beziehen soll, zurückgenommen und die oben unter Nr. 4 angeführte Erklärung zu begründen gesucht. Diesem ist noch beizufügen: Francisci Xaverii Patricii e societate Jesu de interpretatione scripturarum sacrarum lib. II. Romae MDCCCXLIV. Quaestio VII, de vaticinio Balaami (Num. XXIV, 17—19), p. 126—171.

---

§. 4.

Alter und Aechtheit der Geschichte Bileams und seiner Weissagungen (4 Mos. Kap. 22 bis 24).

Wie man in neuerer Zeit das von den älteren Theologen angenommene Alter und die Aechtheit mancher Abschnitte, ja ganzer Bücher des alten Testaments bestritten hat, so ist dieses auch bei unserem Abschnitte geschehen. So setzt Hartmann in den Untersuchungen über die Bücher Mosis S. 718 unseren Abschnitt in die Zeit nach dem Ende Samuels, Bleek in Rosenmüller's bibl. exeg. Repertor. 1, S. 34 ff. zum Theil in das Zeitalter Sauls, zum Theil in die assyrische Zeit, de Wette in der Kritik der israelitischen Geschichte S. 362 ff. in die Zeit Davids, Gramberg in der Religionsgeschichte des A. Testamentes Th. II, S. 348 ff. und A. G. Hoffmann unter Bileam in der Encyclopädie von Ersch und Gruber in die Zeit des Propheten Jesaias, v. Bohlen in der Einleit. zur Genesis S. CXXXV und Hitzig (Begriff der Krit. S. 54 ff.) in die Zeit des Einfalls der Griechen in Cilicien unter dem assyrischen Könige Sancherib im Jahre 710, Bertholdt in

der Einleitung S. 792 in die Zeit nach Samuel, aber Kap. 24, 14—24, welches eine Interpolation enthalten soll, in die Zeit nach Alexander dem Grofsen. De Wette glaubt als Resultat gewonnen zu haben, dafs unser Abschnitt eine historisch-prophetische Dichtung zur Verherrlichung des israelitischen Volkes enthalte. Nach Andern soll das Reden der Eselin eine mythisch aufgefafste Sage oder eine Vision oder ein Traum sein. So zuversichtlich von diesen und andern Auslegern die Unechtheit unseres Abschnittes auch behauptet und die Abfassung in die Zeiten lange nach Mose versetzt wird, so sind doch die dafür angeführten Gründe insgesammt unhaltbar und ohne Beweiskraft. Vielmehr giebt es mehrere wichtige Gründe, welche nach unserer Ueberzeugung die Abfassung desselben in den Zeiten Mose aufser Zweifel setzen. Sie sind vornehmlich folgende.

1. Für das Alter und die Aechtheit unseres Abschnittes, worüber derjenige, welcher die Verfasser der Schriften des A. T. für von Gott geleitete Männer hält, wegen der Aufnahme in den Pentateuch keinen Zweifel haben kann, sprechen erstens die äufseren und inneren Gründe, wodurch sich die mosaische Abfassung des Pentateuchs erweisen läfst. Es ist zwar in neuerer Zeit von vielen Theologen die Aechtheit und mosaische Abfassung desselben mit Gründen mancherlei Art bestritten worden, allein sie sind alle von der Art, dafs daraus das nicht folgt, was man beweisen will. Die allgemeinen Gründe für die Aechtheit des Pentateuchs übergehen wir aber hier und führen nur diejenigen an, welche sich speciell auf unsern Abschnitt beziehen.

2. Ein nicht unwichtiger Grund für das Alter und die Aechtheit unseres Abschnittes liegt in den Beziehungen der nachmosaischen Schriften auf denselben. Eine deutliche Beziehung auf Kap. 24, 17 findet sich Jerem. 48, 45, wo der Prophet in der Weissagung über Moab die Moabiter בְּנֵי־שָׁאוֹן *Söhne des Getümmels, Geräusches* nennt. Da בְּנֵי־שֵׁת, wie wir unten sehen werden, dasselbe bedeutet, so ist es nicht zweifelhaft, dafs Jeremia, der öfters auf ältere Weis-

sagungen sich bezieht, unsere Stelle nachahmt. Durch diese Beziehung giebt Jeremia zugleich zu erkennen, dafs er Bileams Aussprüche für *Gottessprüche* gehalten habe. Eine Anspielung auf unsere Stelle findet sich auch Am. 2, 2, wo es heifst : »Und ich (Jehova) sende Feuer auf Moab und es verzehrt die Paläste von Kerioth. Und Moab kommt um im Getümmel (מֵת בְּשָׁאוֹן מוֹאָב), im Kriegsgeschrei, im Posaunenschall.« Am. 9, 12 findet sich ebenfalls eine Anspielung und 6, 1 hat der Prophet selbst einen charakteristischen, sonst nirgends vorkommenden Zug aus 4 Mos. 24, 20 entlehnt. Denn der Prophet nennt die Bewohner Jerusalems und Samariens רֵאשִׁית הַגּוֹיִם *Anfang* (d. i. das Vorzüglichste) *der Völker*, wie Bileam Amalek רֵאשִׁית גּוֹיִם. Dafs unser Abschnitt dem Propheten Micha bekannt war, zeigen die Worte Kap. 6, 5 : »Mein Volk, gedenke doch was Balak, König von Moab rathschlagte und was ihm antwortete Bileam der Sohn Beors, auf dafs du erkennest die Gnaden Jehova's (צִדְקוֹת יְהֹוָה).« Andere Anspielungen finden sich Obad. 4 auf 4 Mos. 24, 21; Sprüchw. 30, 1; 2 Sam. 23, 1; vgl. Ps. 60, 14; 108, 14 und 1 Sam. 14, 47. 48 verglichen mit 4 Mos. 24, 18. — Richt. 11, 25 wird in der Botschaft Jephtha's an den König der Ammoniter als ein bekanntes Factum erwähnt, dafs Balak, der Sohn Sippors, der König Moabs, sich mit Israel in keinen Krieg eingelassen, wie auch aus 4 Mos. 22, 2 ff. hervorgeht.

3. Für das hohe Alter unseres Abschnittes spricht auch das Alterthümliche der Sprache und die Verschiedenheit der Bezeichnung des Ausdrucks von der der späteren Zeit. So wird in בְּנוֹ בְעֹר für בֶּן־בְּעֹר der Stat. construct. durch וֹ, wie 1 Mos. 1, 24 חַיְתוֹ אֶרֶץ *die Thiere der Erde* für חַיַּת אֶרֶץ ausgedrückt : Diese Bezeichnung findet sich in der Prosa nur im Pentateuch. Vgl. Ewald's kleine hebr. Gram. §. 406 und Gesenius in der kl. Gram. §. 88. — Für das Zeitwort שְׁתֻם 24, 3 wurde später שָׂתַם und סָתַם gebraucht. Für das hohe Alter der Abfassung des Abschnittes spricht ferner die Bezeichnung der Gegend an der Ostseite des

Jordan, Jericho gegenüber, welche zur Zeit des Einzuges Israels in Kanaan in dem Besitze der Amoriter war, durch עַרְבוֹת מוֹאָב *Wüsten Moabs.* Diese Bezeichnung findet sich aufser dem Pentateuch nur Jos. 13, 32. Auch kommt in Bezug auf die Gegend בְּאֶרֶץ מוֹאָב *im Lande Moab*, nur im Pentateuch vor. Vgl. 5 Mos. 1, 5; 28, 69; 32, 49. Da die Amoriter diese Gegend nicht lange vor der Eroberung Canaans durch die Israeliten den Moabitern entrissen hatten, so führte dieselbe noch den alten Namen. Da die Schreibung Jericho's durch יְרֵחוֹ 22, 1 sich durchgängig im Pentateuch, im Buche Josua aber gewöhnlich יְרִיחוֹ und in den Schriften zwischen dem Pentateuch und dem Exil nur einmal 2 Sam. 10, 5 יְרֵחוֹ, wie gewöhnlich in den Schriften, findet, so spricht auch die Schreibung יְרֵחוֹ für das Alter der Abfassung. — Das בְּאַחֲרִית הַיָּמִים *am Ende der Tage*, welches in den nachmosaischen Schriften bei den Propheten die messianische Zeit bezeichnet, Jes. 2, 2; Mich. 4, 1; Hos. 3, 5; Jer. 23, 20; 30, 23; Ezech. 38, 16; Dan. 2, 28; 10, 14 wird im Pentateuch noch in weiterer Bedeutung gebraucht, wie 1 Mos. 49, 2, wo von der Zeit nach der Besitznahme Canaans die Rede ist, 5 Mos. 4, 30; 31, 29 beweisen. An unserer Stelle ist von den Siegen Israels über die benachbarten Völker die Rede.

4. Für die Abfassung der Weissagung von Bileam spricht der Weheruf desselben über das grofse Leiden, welches den Canaanitern, seinem Volke, durch die Assyrer in Zukunft bevorsteht. »Wehe, ruft Bileam 24, 23 aus, wer wird leben, wenn Gott solches that.« Nur im Munde Bileams ist dieser Weheruf natürlich und erklärlich.

5. Dafs die Weissagungen Bileams in die mosaische Zeit gehören, beweisen auf's Deutlichste die Verhältnisse Israels zu den in denselben erwähnten Völkern. In keiner anderen Zeit als in der mosaischen sind die Verhältnisse der genannten feindlichen Völker solche gewesen, als sie in den Weissagungen Bileams erscheinen. Die Kap. 24, 17—21 genannten Feinde, welchen Bileam Verderben ankün-

ligt, sind insgesammt solche, welche zu Moses Zeit gegen Israel feindlich gesinnt waren. Zuerst nennt Bileam die Moabiter, dann die südlich wohnenden Edomiter, hierauf ie Amalekiter und Keniter in Westen. Zur Zeit Sauls und Davids, in welche einige Ausleger unsere Weissagung setzen, waren die Verhältnisse ganz andere. Die 1 Sam. 14, 47. 48 bezeichneten Feinde Israels zur Zeit Sauls sind icht blofs die Moabiter, Edomiter und Amalekiter, sondern uch die Ammoniter, die Philister und die Könige von Zoba. Wäre die Weissagung Bileams erst zur Zeit Sauls der Davids verfafst worden, so würden sicherlich die Phister, welche schon in der Richterperiode gegen Israel verrbliche Kriege führten und öfters Einfälle machten, nicht nerwähnt geblieben sein. Die Kriege Sauls mit den Phitern, welche durch zwei ganze Kapitel, 1 Sam. 13 und 14, schrieben werden, haben nach Kap. 2 die ganze Regiengszeit hindurch gedauert. Wie Saul so hatte auch Dad mit ihnen Kriege zu führen. Nach 2 Sam. 5, 17 ff. aren sie die ersten, womit David zu thun hatte. Und was ie Moabiter und Edomiter betrifft, so erlangte Saul über selben nur unbedeutende Vortheile und der Verfasser heint sie nur mit Rücksicht auf 4 Mos. 24, 18 erwähnt n haben. Wer die Abfassung der Weissagungen Bileams n die Zeiten Sauls setzt, kann die Nichterwähnung der ilister, der Ammoniter und der Könige von Zoba, sowie e Erwähnung der zu Moses Zeit feindlichen Moabiter und domiter, die 1 Sam. 14 nur nebenbei genannt werden, der malekiter und Keniter nicht erklären. Das Gesagte gilt ch mehr von Davids Regierungszeit. Denn seine gefährhsten Feinde waren die aramäischen Völker, namentlich r König von Zoba, Hadadeser 2 Sam. 8, 3, 4; 10, 6 ff., s damascenische Syrien 2 Sam. 8, 5. 6, die Ammoniter Sam. 12, 26 ff., die schon gegen das Ende der Richterriode den Israeliten furchtbar waren. Die in der Weisgung Bileams erwähnten Feinde Israels, die Moabiter Sam. 8, 2, die Edomiter 8, 14, die Amalekiter 8, 12, die

in unserer Weissagung als die mächtigsten erscheinen, werden nur beiläufig als Feinde Davids, und die Keniter gar nicht erwähnt. Da nun Bileam von den Völkern, mit denen David lange dauernde und gefährliche Kriege zu führen hatte, kein einziges erwähnt, so liegt am Tage, dafs die Abfassung der Weissagungen Bileams nicht in die Davidische Zeit gesetzt werden kann. Da aber alle Verhältnisse, welche in dem Abschnitte 4 Mos. 22—24 bezeichnet werden, nur zu der mosaischen Zeit passen, so unterliegt es keinem Zweifel, dafs derselbe in die Zeit Moses gehört und wir in den Weissagungen Bileams nicht ein vaticinium post eventum haben. Die Erwähnung Assurs V. 22 darf nicht auffallen, da schon in sehr früher Zeit ein assyrisches Reich bestanden, wie dieses auch aus 1 Mos. 10, 11 und namentlich der mächtigen Stadt Resan 1 Mos. 10, 12 hervorgeht und auch Heeren, in den Ideen 1, 2, S. 151, Beck in der Weltgeschichte 1, 1, S. 191 ff. und Tuch zu 1 Mos. 2, 14, S. 78 anerkennen. Es bot daher die mosaische Zeit schon eine natürliche Grundlage zur Verkündigung einer zukünftigen Wegführung Israels durch die Assyrier dar. Da aber dasjenige, was Bileam von der Bedrängung Assurs und Ebers V. 24 durch Schiffe von der Seite von Kittim (Cypern) sagt, ihm nur aus einer göttlichen Mittheilung bekannt sein konnte, so könnte dieses auch in Betreff Assurs der Fall sein. Dafs die Abfassung unseres Abschnittes nicht in die Zeiten Alexander des Grofsen gesetzt werden kann, ist so offenbar, dafs es keines Beweises bedarf. Wer dieses annehmen wollte, der würde etwas ganz Willkürliches behaupten und den wichtigsten Gründen widerstreiten. Dafs wir in dem Ausspruche Bileams eine wahre Weissagung haben, geht auch daraus hervor, dafs Vieles demselben verborgen blieb und derselbe von der so erfolgreichen Trennung von Israel und Juda nichts weifs.

6. Für die Aechtheit unseres Abschnittes sprechen auch die Genauigkeit der historischen Angaben. Denn es stimmt nicht nur dasjenige, was über die Aussicht, die Bileam zu

einzelnen genannten Orten auf das israelitische Lager hatte, gesagt wird, mit der Lage dieser Orte und ihrer Entfernung von dem Lagerplatze der Israeliten genau zusammen, sondern es entsprechen auch die Nationen Bileams nnd Balaks mit den Nationen Israels. So sieht Bileam von Ramoth, das von עַרְבוֹת מוֹאָב noch ziemlich weit entfernt und durch Berge getrennt ist, nur das Ende des Volkes (22, 41), woher wahrscheinlich 23, 10 von einem Viertheile Israels die Rede ist, und vom zweiten Orte, der bedeutend näheren Spitze des Pisga, wieder das Ende, aber vollständiger. Durch den dazwischen liegenden Peor blieb noch ein großer Theil des Lagers verdeckt. Als Bileam sich aber auf diesem befand, hatte er, da von demselben die Wüste Moabs übersehen werden konnte, die Uebersicht über das ganze Lager. Woher es 24, 2 heifst, dafs er das nach Stämmen gelagerte Israel gesehen habe.

7. Für die Aechtheit unseres Abschnittes spricht auch, wie **Hengstenberg** richtig bemerkt, die eigentliche Mischung israelitischer und heidnischer religiöser Vorstellungen, indem Bileam in demselben als ein Mann erscheint, der zwar einige Kenntnisse von Jehova, dem einen wahren Gott hatte, aber zugleich Wahrsagerei trieb. Vgl. **Hengstenberg** a. a. O. S. 74 ff.

8. Für die Aechtheit des Abschnittes läfst sich auch noch anführen der Unterschied der Weissagungen Bileams von denen der Propheten, der selbst durch das Wort מָשָׁל, Gleichnifs, welches nie von den prophetischen Reden gebraucht wird, sich zu erkennen giebt; ferner die ungesuchte Beziehung auf das zur Zeit des Zuges durch die Wüste bestehende Verhältnifs. Vgl. Kap. 23, 10, und die Zusammenstimmung von Weissagung und Geschichte in Bezug auf die Midianiter.

Was nun die Gründe betrifft, wodurch man in neuerer Zeit die Aechtheit und das Alter unseres Abschnittes zu bestreiten gesucht hat, so sind sie insgesammt von der Art, dafs daraus gar nicht der Schlufs auf die Unächtheit

gemacht werden kann. Mehrere der gegen die Aechtheit und das Alter vorgebrachten Gründe würde man nicht gemacht haben, wenn man eine richtige Ansicht von dem Charakter Bileams gehabt hätte. Unter den Bestreitern der Aechtheit nimmt de Wette eine Hauptstelle ein, indem er in der Kritik der israelitischen Geschichte S. 362 f. sich zu zeigen bemüht, dafs unser Stück eine historisch-prophetische Dichtung zur Verherrlichung des israelitischen Volkes sei. Er beruft sich

1. auf die *Sprache*, indem diese manche Eigenheiten, besonders die Abwechselung der Gottesnamen יְהֹוָה und אֱלֹהִים habe, und zwar nicht etwa so, wie man vermuthen könnte, dafs Bileam selbst als Nichtisraelit den Namen Elohim brauchte, sondern gänzlich vermischt.« Allein die Differenz der Sprache dieses Abschnittes von der im Vorhergehenden und Folgenden wird nur behauptet und nicht erwiesen. Und was die Gottesnamen betrifft, so unterscheidet sich der Gebrauch derselben hier nicht von dem im übrigen Pentateuch. Da Bileam wenigstens einige Kenntnisse von Jehova, den Israel verehrte, hatte, so konnte er insbesondere da, wo er die ihm von demselben zu Theil gewordenen Offenbarungen mittheilt, diesen Namen gebrauchen, woher dann auch in den Weissagungen Bileams aufser אֵל, עֶלְיוֹן und שַׁדַּי nur יְהֹוָה (23, 8. 21; 24, 6) vorkommt, dagegen אֱלֹהִים, wo er mit Balak spricht, indem dieser nur von אֱלֹהִים weifs. Vgl. unsere Abhandlung über den Gottesnamen *Jehova*, Bd. III, und Hengstenberg in den Beiträgen zur Einleitung ins alte Testament, Bd. II. S. 404 ff.

2. Ferner soll nach de Wette unser Abschnitt in Widerspruch stehen mit anderen Stellen des Pentateuchs, namentlich mit 4 Mos. 31, 8. 16, wonach die Israeliten von Moabiterinnen auf den Rath Bileams zum Dienste des Baal Peor verführt worden sind und derselbe im Kriege getödtet worden ist. Allein auch dieser Grund ist ohne Beweiskraft. Der Segen und der Rath, Israel zum Götzen-

dienste des Baal Peor zu verführen, erklärt sich aus Bileams Persönlichkeit. Seine Kenntnifs von Jehova war nicht zur völligen Klarheit gelangt und durch seine Neigung und Begierde nach Ehre und Schätzen, die ihm Balak anbot, wieder verdunkelt worden. Dafs Balak Israel segnete, statt zu fluchen, wie er es wünschte, 23, 5. 6, hatte zunächst seinen Grund in seiner, wenn auch nicht klaren Erkenntnifs Jehovas, den Israel verehrte und der es aus Aegypten geführt und in der Wüste geschützt hatte, und insbesondere in dem göttlichen Einflusse auf ihn.

Die Behauptung de Wette's betreffend, dafs 5 Mos. 2, 2—5, wo Gott den Israeliten verbietet, die Edomiter zu bekriegen, in Widerspruch mit unserer Weissagung von dem Untergange derselben stehe, so ist hierbei der Unterschied zwischen Weissagung und Gebot, welches nur ein bedingtes war, aufser Acht gelassen. Wenn de Wette ferner

3. behauptet, dafs die *Darstellungsart* unseres Abschnittes von der der übrigen Nachrichten sich unterscheide, indem sie durchaus poetisch sei, in der Erzählung und der Sprache einen so rhythmischen Schwung habe, dafs man den Unterschied merklich spüre, wenn man erst das Vorhergehende gelesen habe, und wenn endlich derselbe

4. bemerkt, dafs unser Stück sich abschliefse; so ist dagegen zu erinnern, dafs die Verschiedenheit der Darstellungsart ihren Grund in der Verschiedenheit des *Gegenstandes* und in dem Einflusse Gottes auf Bileam, und das Abgerundete in der abgeschlossenen Begebenheit liegt. Wie die gegen die Aechtheit angeführten Gründe nichtig sind, so sind es auch die, wodurch de Wette zu erweisen sucht, dafs unser Abschnitt keine Geschichte, sondern Dichtung enthalte. Es soll dieses

1. daraus hervorgehen, dafs nach 4 Mos. 24, 7 Israel einen König habe und auf die Besiegung der Amalekiter durch Saul und V. 17 und 18 auf Davids Zeit angespielt werde. Allein daraus, dafs Bileam von einem Königthum in Israel spricht, folgt keineswegs, dafs unser Abschnitt

eine Dichtung enthalte und lange nach Moses verfafst sei. Dafs in Israel dereinst ein Königthum sich erheben werde, konnte Bileam schon auf natürliche Weise mit Grund erwarten, da die Moabiter sowohl, als die benachbarten Völker ihre Könige hatten. Diese Voraussicht findet sich auch selbst in der Verheifsung an die Patriarchen 1 Mos. 17, 6. 16; 35, 11; 49, 10. Und mehr als eine Voraussicht liegt auch in den Weissagungen Bileams 4 Mos. 24, 7. 17—20 nicht ausgedrückt. Das Vorhandensein eines Königs zur Zeit der Abfassung unseres Abschnittes ist eine willkürliche Annahme. Auch hat man die Weissagungen Bileams stets als eine Vorherverkündigung verstanden, indem man 1 Sam. 14, 47. 48 eine Erfüllung von V. 17—20 in Sauls Zeit gefunden hat, und in Ps. 60, 14 und Ps. 108, 14 gründet sich in der *Davidischen* Zeit die Hoffnung auf einen Sieg über Edom auf 4 Mos. 24, 18, und Amos und Obadja verkündigen eine neue Verwirklichung der Weissagung gegen Edom von V. 18. Eine specielle Beziehung auf Sauls und Davids Zeit ist nur scheinbar.

2. Wenn ferner de Wette gegen die Aechtheit unseres Abschnittes sagt: »Dafs Bileam als ein Prophet Jehovah's, des Israelitischen Gottes, fromm und begeistert wie ein hebräischer Prophet dargestellt ist, nimmt unserer Erzählung alle historische Wahrheit. Was konnte der fremde Seher von Jehovah und der Israelitischen Religion wissen? ebenso wenig als er einem fremden feindlichen Volke so günstig prophezeien konnte,« so ist darauf zu erwiedern, dafs eine richtige Auffassung der Persönlichkeit Bileams jedes Bedenken hebt. Dafs derselbe als ein Prophet redet, darf nicht auffallen, da ihm göttliche Offenbarungen über die Zukunft zu Theil geworden sind und er einige, wenn auch grofsen Theils unklare Erkenntnifs von Jehova, dem Gott Israels, hatte. Wie er zu dieser Erkenntnifs gekommen, werden wir unten noch näher darthun.

3. Wenn de Wette weiterhin der Aechtheit entgegenstellt, dafs es ganz unwahrscheinlich sei, dafs Balak den Seher, als er nicht, wie er sollte, das Israelitische Volk verflucht, sondern gesegnet, mit so grofser Geduld und Nachsicht, wie die Erzählung angiebt, behandelt habe, so erklärt sich dieses aus der hohen Meinung, die Balak von Bileam hatte, und aus der Hoffnung, einen günstigern Ausspruch zu erhalten, und endlich, als die Hoffnung, seine Wünsche erfüllt zu sehen, geschwunden war, aus der Furcht, sich Bileams Zorn und Fluch zuzuziehen. Uebrigens gerieth doch nach 24, 10. 11 Balak in Zorn und vertrieb ihn. — Was sonst de Wette noch gegen die Aechtheit sagt, ist ohne alles Gewicht und bedarf nicht der Widerlegung.

Was Bertholdt aufser den von de Wette vorgebrachten Gründen, wodurch er seine Ansicht zu stützen sucht, noch zum Beweise anführt, dafs 4 Mos. 24, 14—24 eine Interpolation aus der Zeit nach Alexander sei, ist ebenfalls ohne alle Beweiskraft. Nach ihm soll Assur V. 24 das babylonisch-chaldäische Reich bezeichnen, welches die Juden erst nach Alexander mit dem alle im obern Asien nach und nach aufgekommenen Reiche umfassenden Namen Assur benannt haben sollen. Die Unrichtigkeit zeigt schon deutlich der 24. Vers, wo neben Assur *Eber* genannt wird. Ferner behauptet Bertholdt, dafs V. 24 die Ueberwältigung des Persischen Reichs, das auch Assur heifse, durch die Macedonier bezeichnet werde. Dieser Grund beruht offenbar auf der unzulässigen Annahme, dafs sich hier keine eigentliche Weissagung finde. Und was das Persische Reich betrifft, so wird es nirgends Assur genannt. Gegen eine Interpolation sprechen aufserdem noch manche andere Gründe. Dahin gehört, dafs sich Jeremias, Obadia, Amos, der Verfasser des Ps. 60 und 108, wie der Verfasser der Bücher Samuels auf unsern Abschnitt beziehen, und dafs die Zahl, wie überhaupt im Pentateuch, in unserer Stelle bedeutungsvoll ist. Es sind hier die Zahlen

4 und 7, indem sich die Weissagungen Bileams in der Vierzahl vollenden und das Ganze 7 מְשָׁלִים enthält. Wenn Bertholdt endlich für eine Interpolation anführt, dafs sich V. 17 — 24 eine grofse und sonderbare varietas lectionis finde, so ist dagegen zu bemerken, dafs es keine einzige Variante hier giebt, welche nicht ein blofser Schreibfehler wäre.

Die Behauptung A. G. Hoffmann's und Bleek's a. a. O., dafs 4 Mos. 24, 7 die Erwähnung *Agags* und eines Königreichs Israel V. 17—19 auf die Zeit der Abfassung der Weissagungen Bileams in Sauls Zeit führe, würde nur dann ein Gewicht haben, wenn der hier erwähnte *Agag* derselbe wäre, welcher zur Zeit Sauls lebte, und wenn nicht schon an mehreren oben angeführten Stellen Israel ein Königthum verheifsen worden, und an unserer Stelle nicht von einem Königthume, wie wir schon gezeigt haben, sondern von einem einzigen Könige die Rede wäre. Der Name *Agag* war ein stehender Name für die Könige der Amalekiter, wie *Abimelech* (Vater-König) bei den Philistern (1 Mos. 20, 2; 21, 22 f.; 26, 1 f. Ps. 3, 41, vgl. 1 Sam. 21, 10), *Pharao* bei den Aegyptern und *Cäsar* und *Augustus* bei den Römern. Dafs an unserer Stelle von einem Königthume Israels die Rede ist, haben wir bereits oben dargethan. Durch die Ansicht Bleek's wird auch die numerische Anordnung unseres Abschnittes, nämlich die Vier- und Siebenzahl, verletzt. Das von Gramberg, Hartmann u. A. noch gegen die Aechtheit Gesagte bedarf keiner Widerlegung, weil es ganz unbegründet ist.

Wenn nun nach dem Gesagten sehr wichtige Gründe für die Aechtheit unseres Abschnittes sprechen und die dagegen angeführten ohne Beweiskraft sind, so mufs wohl angenommen werden, wie schon bemerkt worden, dafs Bileam selbst die ihm zu Theil gewordenen Offenbarungen aufgezeichnet hat und dieselben zur Zeit, als Bileam im Kriege der Amalekiter gegen Israel in dessen Gewalt gerieth, in den Besitz der Israeliten gekommen sind. Es

können jedoch diese Weissagungen, wenn sie aufgezeichnet waren, auch schon früher in den Besitz der Israeliten gekommen sein. Denn da Bileam eine Person von grofsem Ansehen und Ruhme war, wie dieses die ehrenvolle Sendung des Königs Balak an ihn beweist, und zugleich seine Aussprüche für Israel sowohl als für die Moabiter von grofser Wichtigkeit und beide Völker benachbart waren, so mufsten sie selbst dann bald bekannt werden, wenn sie nicht aufgezeichnet waren und im Munde des Volkes fortgepflanzt wurden. Da die Weissagungen die zukünftige Macht Israels und seine Siege über alle benachbarten Völker verkündigen, so werden die Israeliten, und namentlich Moses, sich alle Mühe gegeben haben, dieselben, nachdem sie davon Kunde erhalten, in ihren Besitz zu bekommen. Ob aber die Sprache, worin Bileam seine Offenbarungen aufgezeichnet, dieselbe war, worin wir sie besitzen, oder ob Moses sie in die Sprache seines Volkes übertragen hat, läfst sich nicht mit Sicherheit bestimmen, weil es nicht ganz gewifs ist, ob Bileam dieselbe Sprache, wie Israel, oder einen nahe verwandten Dialect, etwa den Aramäischen, geredet habe. Wenn man aber erwägt, dafs die angrenzenden Völker sich gegenseitig verstanden, und dasjenige, was wir in sprachlicher Hinsicht von den Moabitern und Edomitern wissen, eine grofse Verwandtschaft mit der hebräischen Sprache aufser Zweifel setzt, so kann Bileam dieselbe Sprache, wie Israel, geredet haben. Waren doch auch die Moabiter und Edomiter Volksverwandte.

---

§. 5.

Bileam und die verschiedenen Ansichten über denselben.

Bileam, בִּלְעָם, bei den 70 Dollmetschern *Βαλαάμ*, bei Josephus *Βάλαμος*, bei dem Syrer ܒܠܥܡ, und bei dem

arabischen Uebersetzer بَلْعَام, aus der mesopotamischen Stadt Pethor am Euphrat, 4 Mos. 25, 5, wurde von Balak dem Könige der Moabiter, gedungen, die Israeliten, deren Einfall in sein Land er fürchtete, da sie bereits Basan und das Reich des Königs Syhon erobert hatten, zu fluchen und dadurch ihre Macht zu schwächen (4 Mos. 22, 1 ff.). Allein Bileam sprach statt Fluch, wie er wünschte, auf Jehova's Befehl (22, 8. 12. 18—20; 23, 12. 16) einen dreimaligen Segen über Israel aus, welches damals in den Ebenen Moabs, jenseits des Jordans, Jericho gegenüber, gelagert war. Da 4 Mos. Kap. 22 bis 24 dasjenige, was Bileam in Folge der dringenden Aufforderung Balak's that, so wie seine Aussprüche enthalten, so wolle der Leser das Nähere daselbst nachlesen. In einem nicht lange nach seinen Segenssprüchen über Israel erfolgten Krieg mit den Midianitern, mit deren Töchtern viele Israeliten abgöttische Unzucht an einem Feste des Baal Peor (5), wozu sie eingeladen worden waren, getrieben hatten, wurden fünf Fürsten und viele andere Midianiter, so wie Bileam getödtet (4 Mos. 31, 5; Jos. 13, 22). Bileam hatte nämlich entweder, bevor er Balak verliefs (4 Mos. 24, 25), oder nachdem er wieder von den Midianitern gerufen und um seinen Rath, wie man Israel schwächen könne, gefragt worden war, den verderblichen Rath gegeben, dafs man Israel durch eine Verleitung zur abgöttischen Unzucht schwächen und Verderben bereiten könne. S. 4 Mos. 25, 1 ff., 31, 8. 16 wo es heifst: »Siehe! sie (die Midianiterinnen) waren es, welche die Israeliten nach dem Rathe Bileams verführten, dafs sie wagten, von Jehova abzufallen

---

(5) Baal-Peor (בַּעַל פְּעוֹר) oder blofs *Peor* war ein Götze der Moabiter (4 Mos. 25, 1 ff.; 31, 16; Jos. 22, 17), welcher durch Prostitution junger Mädchen verehrt wurde, und ist daher mit dem *Priapus* und *Be[illegible]lanus* zu vergleichen. Vgl. Hieronymus zu Hos. 4, 14, wo er schreibt: »colentibus maxime feminis Beel phegor ob obsceni magnitudinem, quem nos Priapum possumus appellare.«

um des Baal Peors willen, worauf die Plage kam über die Gemeinde Jehova's.« Und in der Offenb. sagt der Menschensohn (1, 13) dem Bischofe von Pergamus durch Johannes: »Aber ich habe doch Etwas wider dich: du duldest dort Leute, welche die Grundsätze Balaams haben, der zu Gunsten Balaks lehrte, den Kindern Israels Fallstricke zu legen, Götzenopfer zu essen und Hurerei zu treiben.«

Was nun ferner den *Charakter* Bileams betrifft, so sind die Kirchenväter und die älteren und neueren Ausleger darüber verschiedener Ansicht. Nach der einen Ansicht, welche wir bei dem jüdischen Philosophen Philo, dem heil. Ambrosius, Augustinus, Gregor von Nyssa, Theodoret quast. 39 und 42 in Num. Opp. T. I, p. 246—47 ed. Halens., Cyrillus von Alexand. lib. IV und VI de adorat. in spiritu. Op. I, 119. 120 und p. 191 ed. Lutet. 1638, und einigen anderen Vätern, so wie bei vielen katholischen, lutherischen und reformirten Theologen finden, soll Bileam ein dem Götzendienste ergebener falscher Prophet, ein Wahrsager und Zauberer, ein Ariolus, gewesen sein, welcher wider seinen Willen und getrieben von dem mächtig auf ihn wirkenden göttlichen Geist, Israel Glück und Heil verkündigt hat. Nachweisungen dieser Ansicht finden sich bei Witsius miscel. S. T. I. l. 1, c. 16, §. 33, Dayling: observatt. SS. 3, pag. 8 sqq., J. F. Buddeus histor. eccles. vet. T. I, p. 752. Hal. Magdeb. 1715, und bei Rosenmüller, schol. Excurs. I ad lib. Num. Der jüdische Philosoph Philo erzählt von ihm lib. I de vita Mosis, ed. Mang. II, 122, ed. Francof. 1691. p. 643: »Zu jener Zeit lebte ein Mann in Mesopotamien, der weit und breit gefeiert war wegen seiner Wahrsagergabe: auf alle Zweige der schwarzen Kunst verstand er sich, den gröfsten Namen aber hatte er sich durch seine Kenntnifs des Vogelflugs erworben, durch die er Vieles und Unbegreifliches überall leistete. Den Einen sagte er voraus viel Regen im heifsesten Sommer, den Anderen Sonnenbrand und Dürre mitten im Winter; An-

deren wieder Unfruchtbarkeit, während das Feld aufs Schönste stand; Anderen Ueberflufs in Hungersnoth, auch Ueberschwemmungen oder Versiegen der Bäche, Heilung pestartiger Seuchen und tausend andere Dinge, deren Vorherverkündigung ihm unermefslichen Ruhm schaffte, so auch das vielgeschäftigte Gerücht überall hin den Ruf seiner Thaten trug.“ Vgl. Josephus antiqq. IV, 6, 2. Nach einer zweiten Ansicht, welche sich bei Tertullian advers. Marcionem lib. IV, c. 28, dem heil. Hieronymus Comment., Buddeus, Dayling, Benzel de Bileamo divino propheta, tom. II. der Synt. dissertt. p. 44 u. a. findet, ist Bileam zuerst ein ganz frommer Mann und wahrer Prophet gewesen, der später durch Habsucht (Jud. V. 11) von der Verehrung des einen wahren Gottes abgefallen sei. Buddeus nennt ihn ein horrendum ἀποστασίας exemplum.

Gegen diese beiden Ansichten läfst sich aber Mehreres erinnern. Was die erste Ansicht betrifft, nach welcher Bileam ein dem Götzendienste ergebener falscher Prophet war, der zu der wahren Religion und zu seiner dem Volke Israel heilverkündenden Weissagung in keiner Beziehung stand, und dieselbe ohne sein Zuthun, ja wider seinen Willen, ausgesprochen hat, so spricht

1. dagegen, dafs Bileam nach 4 Mos. 22, 8. 18. 19 Jehova kennt und dessen Willen befolgt, indem er sagt, er wolle den an ihn geschickten Abgesandten Balaks Antwort geben, wie Jehova, den er V. 18 seinen Gott (יְהוָה אֱלֹהָי) nennt, dessen Befehle er nicht übertreten könne, zu ihm rede. Hieraus erhellt, dafs er sich an Jehova zu wenden pflegte, und von ihm in schwierigen Angelegenheiten Aufschlufs und Rath erbat und erhielt. Wäre Bileam ohne Gottesfurcht gewesen und hätte er zu Jehova in keinem näheren Verhältnisse gestanden, so würde er Balaks Gesuch anfänglich nicht abgelehnt und eine günstige Antwort Jehovas fingirt haben (22, 13). Bei der zweiten Sendung sagt Bileam den an ihn abgesandten Fürsten V. 18:

»Wenn Balak auch sein Haus voll Silber und Gold mir gäbe, so könnte ich den Befehl Jehovas, *meines* Gottes, nicht überschreiten, dafs ich thue Kleines oder Grofses.«

2. Ferner spricht gegen diese Ansicht, dafs Bileam als solcher bekannt war, der zu Jehova, dem Gott Israels, in einem näheren Verhältnifs stand und dieses auch selbst zu erkennen gab. Wäre dieses nicht der Fall, so hätte Balak nicht veranlafst werden können, sich an den in einem fernen Lande wohnenden Bileam zu wenden und selbst Fürsten an ihn zu senden.

3. Hätte Bileam Jehova nicht näher gekannt und ihn nicht gefürchtet, so würde er auch die Warnung, die ihm der Engel Jehovas, מַלְאַךְ יְהוָה, ertheilte (22, 23 ff.), nicht vernommen oder doch nicht beherzigt haben.

4. Wäre Bileam ein gewöhnlicher Betrüger und in religiöser Hinsicht vollkommen roh gewesen, und hätte er Jehova, dessen Name ihn schon als den *Seienden* bezeichnet, nicht näher gekannt, so liefsen sich auch seine Weissagungen, die in einer gebildeten poetischen Sprache abgefafst sind, gar nicht erklären. Die Einwirkung des göttlichen Geistes auf Bileam ist kaum denkbar, wenn derselbe nicht einiger Maafsen in einer solchen Gemüthsverfassung sich befunden hätte, welche ihn befähigte, die göttlichen Offenbarungen anzunehmen und in dieselben einzugehen. Gegen seinen Willen würde Gott ihn schwerlich als ein Organ gewählt haben, um seine Absichten ihm bekannt zu machen. Es mufste daher im Geiste Bileams auch ein besseres Element vorhanden sein, welches durch die Einwirkung des göttlichen Geistes gehoben und gestärkt wurde. Auf Saul kann man sich hier zum Beweise des Gegentheils nicht berufen, 1 Sam. 19, 20. 24, da derselbe Jehova als den einen wahren Gott erkannte oder doch wenigstens nicht durchaus gottlos war. Dafs Bileam nicht physisch genöthigt wurde, Worte Jehovas zu reden, sondern einen gewissen Grad der Gottesfurcht hatte, beweist seine Aeufserung gegen Balak 23, 12 : »mufs ich

nicht das, was Jehova in meinen Mund legt, wahrnehmen und es reden«, und 23, 10: »meine Seele sterbe den Tod dieser Gerechten und mein Ende sei wie das ihrige.«

5. Gegen diese Ansicht spricht auch, dafs Bileam nach Kap. 24, 3. 4. 15. 16 nicht blofs *jetzt*, sondern *überhaupt* göttlicher Offenbarungen und Erleuchtung theilhaftig war, dieselben in Erfüllung gingen und Petrus 2 Petr. 2, 16 ihn Prophet nennt. Wäre diese Ansicht richtig, so müfste ein schroffer und unvermittelter Gegensatz zwischen den uns erhaltenen Weissagungen Bileams und seinen früheren Aussprüchen angenommen werden; was aber unzulässig ist. Wir können nach den angegebenen Gründen diese Ansicht nicht als die richtige ansehen.

Aber auch der zweiten Ansicht, wonach Bileam ein *durchaus* frommer Mann und wahrer Prophet gewesen sein soll, stehen mehrere Gründe entgegen.

1. Ein nicht unwichtiger Grund, welcher diese Ansicht als unzulässig erscheinen läfst, liegt schon darin, dafs derselbe nicht, wie die wahren Propheten נָבִיא, oder חֹזֶה *Schauer* oder רֹאֶה *Seher*, sondern Jos. 13, 22 הַקּוֹסֵם der *Wahrsager* genannt wird. Dafs קוֹסֵם einen *Wahrsager* bezeichne, beweisen die Stellen, worin dasselbe vorkommt. Ganz deutlich ist die Stelle 5 Mos. 18, 10, wo in den Worten: »nicht soll gefunden werden unter dir (dem Volke Israel) einer, der seinen Sohn und seine Tochter durchs Feuer gehen läfst (מַעֲבִיר), ein Wahrsager (קֹסֵם קְסָמִים), ein Augur (מְעוֹנֵן), ein Zeichendeuter (מְנַחֵשׁ) und ein Zauberer (מְכַשֵּׁף)«, offenbar das Thun des קֹסֵם als verwerflich und daselbst V. 12 als ein Gräuel vor Jehova bezeichnet wird. Daselbst V. 14 werden die Cananiter Völker genannt, welche auf Auguren und *Wahrsager* (קֹסְמִים) hörten, deren Thun Jehova den Israeliten nicht gestatte. Jes. 3, 2 wird zwar קֹסֵם mit נָבִיא zusammengestellt, indem es hier heifst von dem Hinwegraffen der Stützen des Staates: »Jehova der Heerschaaren nimmt Jerusalem und Juda jegliche Stütze, den Helden und Kriegsmann, den Richter

und den Propheten (נָבִיא) und Wahrsager (קֹסֵם) und Aeltesten ...«, allein נָבִיא und קֹסֵם sind offenbar nicht synonym, sondern jene bildet den Gegensatz von קֹסֵם. Jesaia drohet die Hinwegnahme der *wirklichen* und der *eingebildeten* Stützen des Staates. Deutlich ist auch die Stelle Jes. 44, 25, wo der Prophet sagt: »Ich Jehova bin es, der die Zeichen der Lügenpropheten vernichtet, und die Wahrsager zu Thoren macht (קֹסְמִים יְהוֹלֵל), der die Weisen beschämt und ihre Einsicht zur Thorheit macht.« Ezech. 13, 9 heifst es: »meine (Jehovas) Hand wird gegen die Propheten sein, die Nichtiges (Trügerisches) sehen und gegen die, welche *Lügen wahrsagen* (הַקֹּסְמִים כָּזָב); sie sollen im Rathe meines Volkes nicht sein, in dem Buche des Hauses Israel nicht stehen und in das Land Israel nicht kommen.« Und daselbst V. 23: Darum sollt ihr (Israeliten) keine trügerische Gesichte mehr sehen und nicht ferner wahrsagen (קֶסֶם לֹא־תִקְסַמְנָה). Von den Wahrsagern wird קֹסֵם auch Ezech. 22, 28 und Jer. 27, 9; 29, 8; Mich. 3, 7; Zach. 10, 2; 1 Sam. 6, 2 gebraucht. Die Bedeutung: *Wahrsager* bestätigt auch die des Verbums קָסַם *wahrsagen*, welches von falschen Propheten 5 Mos. 18, 10. 14; 2 Kön. 17, 17; Micha 3, 6. 7. 11, von den Propheten der Philister 1 Sam. 6, 2, von der Todtenbeschwörerin 28, 8 gebraucht wird, wie ferner das Nomen קֶסֶם, welches Ezech. 13, 6. 23; 21, 6. 26; 1 Sam. 15, 23 von *Wahrsagerei* vorkommt. Sprüchw. 16, 10, wo es heifst: »קֶסֶם ist auf den Lippen des Königs, im Gerichte fehlt nicht sein Mund,« steht קֶסֶם im uneigentlichen Sinne, oder bedeutet: *Unterscheidung*, *Entscheidung*, oder *Scharfblick*, wie Hengstenberg meint. Es ist daher קָסַם verschieden von נִבָּא und הִתְנַבֵּא *weissagen*. Im Syrischen entspricht es demselben unter der Form ܩܣܡ.

Die Grundbedeutung des קָסַם ist wie das arabische قَسَمَ *theilen*, *divisit*, daher قِسْم divisio, welcher Begriff auf die Divinationskünste übertragen wird, wie bei dem Gelde. גָּזַר

theilen, *schneiden*, *trennen*, dessen Nomen גִּזְרִין *Wahrsagerkunst* und גָּזְרִין Dan. 2, 27; 4, 4; 5, 7. 11 *Wahrsager*, *Planeten-* und *Nativitätssteller* bedeuten. Es unterliegt demnach keinem Zweifel, dafs Bileam durch die Benennung קֹסֵם als ein *Wahrsager* bezeichnet wird. Diejenigen, welche Bileam für einen frommen Mann und einen wahren Propheten halten, suchen diesen Grund entweder durch die Annahme zu entkräften, dafs קֹסֵם auch in guter Bedeutung vorkomme, oder dafs die Bezeichnung desselben als Wahrsager sich auf die Zeit nach seinem Falle beziehe, wo die prophetische Gabe und sein prophetisches Amt verloren gegangen sei, wie z. B. Benzel an der angeführten Stelle S. 46 behauptet. Allein in Betreff der dafür angeführten Stelle Jes. 3, 2, dafs קֹסֵם in der guten Bedeutung: *wahrsagen* vorkomme, ist schon oben gezeigt worden, dafs in derselben קֹסֵם auch *Wahrsager* bedeute. Wenn aber auch קסם sonst in guter Bedeutung vorkäme, so würde es doch Jos. 13, 22 nicht so zu nehmen sein, indem der Zusammenhang zeigt, dafs die Bezeichnung Bileams als Wahrsager in Verbindung mit dem in seiner Geschichte erwähnten Umstande steht, dafs er sich der mit der Wahrsagerei eng verwandten *Zeichendeutung* bediente, um den Willen Jehova's zu erforschen.

2. Dafs Bileam nicht ein treuer und strenger Verehrer des einen wahren Gottes Jehova war, beweist ferner der Umstand, dafs er, von Geiz und Ehrsucht geleitet, die von Balak an ihn abgesandten Boten nicht sogleich abweist und erst die Antwort Jehova's abwartet, ob er Israel, welcher Jehova als den wahren Gott erkannte, fluchen könne, wie der König es wünsche. Dann spricht gegen diese Ansicht, dafs Bileam, obgleich er Jehova, den *Seienden*, kennt, ihn seinen Gott nennt, dem er gehorchen müsse 22, 18, und von ihm den Befehl bekam: »nicht sollst du ziehen mit ihnen und nicht verfluchen das Volk; denn es ist gesegnet« 22, 12 bei der zweiten Sendung fragt, ob er gehen solle (22, 8); dafs der Engel Jehova's mit gezogenem Schwerte

erscheinen mufste, um ihn zu *warnen*, dafs er die Erlaubnifs Jehova's, mit den Moabitern zu ziehen, sogleich *benutzt*, was er nur in der geheimen Absicht thun konnte, der ihm dabei gestellten Bedingung, nur das zu reden, was Jehova zu ihm rede, sich zu entziehen.

3. Dafs Bileam nicht ein frommer Mann und wahrer Prophet gewesen sein kann und dafs sein religiöser und prophetischer Standpunkt ein *niederer* war, geht auch daraus hervor, dafs er sich mit *Zeichendeutung* beschäftigte und diese als das gewöhnliche Mittel gebraucht, das Verborgene zu erforschen; welche Anwendung wir aber nie bei einem wahren Propheten antreffen. Ueber das Mittel, welches sich Bileam gewöhnlich zur Erforschung des Verborgenen zu bedienen pflegte, wurde derselbe nur in dem uns vorliegenden Falle durch eine aufserordentliche göttliche Eingebung erhoben. Kap. 23, 15 sagt Bileam : »Ich will gehen, vielleicht wird Jehova mir begegnen«, und Kap. 24, 1 heifst es : »er ging nicht mehr den Zeichen entgegen«. Vgl. Kap. 23, 3.

4. Dafs Bileams religiöser Standpunkt ein niederer war und er nicht ohne Weiteres den wahren Propheten gleichgestellt werden darf, beweiset auch der abwechselnde Gebrauch der Gottesnamen יְהֹוָה und אֱלֹהִים. Bileam führt zwar den Gottesnamen יְהֹוָה im Munde, allein die Erzählung läfst darüber keinen Zweifel, dafs er von demselben keinen klaren Begriff hatte und ihn nicht als den einzig wahren und unveränderlichen Gott erkannte, dem die Zeichendeutung ein Gräuel ist; יְהֹוָה war ihm ein אֱלֹהִים. Dieses deutet der Verfasser der Erzählung auch deutlich an. Denn 22, 9 sagt derselbe : »und da kam Elohim zu Bileam«, obgleich er im Vorhergehenden Jehova's mehrmals Erwähnung gethan hatte. Und 22, 22 heifst es : »und da entbrannte der Zorn Elohims, dafs er ging und der Engel Jehova's stellte sich ihm in den Weg als sein Widersacher.« Der eigentliche Offenbarer, der dem Bileam die Worte in den Mund legt, ist aber Jehova (23, 5. 16). Obgleich Bileam,

der den Namen יְהוָה kennen gelernt, stets von Jehova geredet hatte, so spricht doch Balak von אֱלֹהִים. So heifst es 23, 27: »komm doch und nehmen will ich dich an einen andern Ort; vielleicht wird es הָאֱלֹהִים gefallen, dafs du mir ihn (Israel) von dort verfluchst.« Vgl. 23, 4. Siehe Hengstenberg's Beiträge zur Einleitung in das A. T. Bd. II. S. 408 ff.

Wenn demnach weder diejenige Ansicht, welche Bileam für einen gottlosen und falschen Propheten, noch die, welche ihn für einen frommen Mann und wahren Propheten hält, richtig ist, so wird man derjenigen Ansicht beistimmen müssen, nach welcher zwar Bileam einige Kenntnifs von dem andern wahren Gott Jehova hatte und ihn einigermafsen verehrte und fürchtete, aber bei den *Anfängen* der Erkenntnifs und Furcht stehen geblieben und es nicht zu einer ganz klaren Erkenntnifs und wahren Gottesfurcht gebracht hat. Man mufs daher Bileam für einen Mann ansehen, dem durch den Geist Gottes zwar einzelne helle Blicke über die Zukunft zu Theil geworden sind und der sich in unserem vorliegenden Falle der prophetischen Gabe erfreute, welcher aber nicht zu einer tieferen Kenntnifs Jehova's und zu einer gründlichen Umkehr gelangte und sich durch Geiz und Ehrsucht verleiten liefs, einen Israel verderblichen Rath zu ertheilen (4 Mos. 31, 16) und daher den wahren Propheten nicht beigezählt werden darf. Hiermit stimmen auch Estius (Annotationes in praecipua ac difficiliora s. script. loca, Duaci 1621) u. A. überein.

Hatte, wie wir gezeigt haben, Bileam einige Kenntnifs von Jehova, dem einen wahren Gott, und verehrte und fürchtete er ihn, so fragt sich, woher er diese Kenntnifs erhalten. Es giebt hierüber zwei Ansichten unter den Interpreten und Gelehrten. Mehrere nehmen an, dafs Bileams Religiosität eine auf heidnischem Boden erwachsene, durch die Traditionen aus der monotheistischen Urzeit erweckte, auch wohl durch einige Kunde aus den Offenbarungen an

die Patriarchen zu den Heiden gelangt und diesen, wenn auch unklar, unbestimmt und entstellt, erhalten sei. Diese Ansicht findet sich bei Buddeus a. a. O. S. 752, Benzel, welcher sich auf Hiob und Labans Familie beruft und auf die Nachwirkung von Jakobs Aufenthalt in Mesopotamien, ferner bei Tholuck, die Geschichte Bileams, in den vermischten Schriften, Th. I, S. 408, der Bileam mit Melchisedek parallelisirt, und bemerkt : »Erscheinungen wie diese dienen dazu, den Glauben zu bestätigen, dafs dem Götzendienste und der Naturreligion bei allen Völkern ein reinerer Cultus voranging, der aber zur Zeit Abrahams bereits im gröfsten Theile der Menschheit erloschen war.«

Nach der zweiten Ansicht wird Bileams Gotteserkenntnifs aus der Kunde vom Gott Israels abgeleitet, die sich in der mosaischen Zeit von dem Bundesvolke aus unter die umwohnenden Heidenvölker verbreitet hatte. Unter diesen zwei Ansichten mufs der zweiten der Vorzug gegeben und diese als die richtige bezeichnet werden, indem sich für dieselbe mehrere Gründe anführen lassen. Denn

1. spricht für diese Ansicht, dafs Bileam den Namen יְהֹוָה kennt und ihn öfters im Munde führt, und derselbe nie von denjenigen gebraucht wird, die keine göttliche Offenbarung erhalten und mit dem Bundesvolke in keiner näheren Verbindung gestanden haben. Wir haben in unserer oben angeführten Abhandlung über den »Gottesnamen Jehova« zur Genüge gezeigt, dafs dieser Name das ausschliefsliche Eigenthum des Volkes Israel gewesen und weder bei den Phöniciern, noch bei den Aegyptern, noch einem andern heidnischen Volke verehrt wurde. Selbst Melchisedek, wenngleich er den einen wahren Gott kannte und verehrte, weifs nichts von Jehova. Er benennt Gott mit dem Namen אֵל עֶלְיוֹן *höchster Gott,* indem er 1 Mos. 14, 18 spricht : »gesegnet sei Abraham dem höchsten Gott, Herrn Himmels und der Erde und gesegnet sei der höchste Gott« u. s. w. Da Abraham dieser Bezeichnung יְהֹוָה und zwar an der Spitze hinzusetzt, so wird offenbar dadurch ange-

deutet, dafs Abraham doch eine tiefere Gotteserkenntnifs als Melchisedek gehabt hat, obgleich dieser auch die Kenntnifs des einen wahren Gottes hatte. Dem Abraham ist Jehova der Gott der Offenbarung, dem er unbedingt gehorcht und mit wahrer Ehrfurcht dient, und der seine treuen Verehrer führt und leitet. Gegen die Meinung, dafs bei Bileam die Kenntnifs des Namens Jehova eine Nachwirkung von Jakobs Aufenthalte in Mesopotamien bei Laban sei, spricht, dafs wir bei den Heiden nirgends eine Neigung zur Aufnahme und Bewahrung einzelner Ueberlieferungen aus der Offenbarung finden. Selbst das Volk Israel, welches sich wiederholter Offenbarungen erfreute, von Gott geleitet und geführt wurde und dem grofse Wohlthaten zu Theil wurden, wandte sich zu verschiedenen Zeiten grofsentheils zum Götzendienste.

2. Dafs Bileam, der nicht blofs, wie Melchisedek, den Einen Gott, den Herrn des Himmels und der Erde, sondern zugleich Jehova als Gott *Israels* erkennt, von diesem seine Kenntnifs desselben erhalten habe, erhellt daraus, dafs er weifs, was dieser Gott bereits für Israel, sein Volk, gethan und was er in Zukunft thun werde. Denn Kap. 23, 22 spricht Bileam: »Gott ist es, der sie (die Israeliten) aus Aegypten geführt und sein Lauf wie der des Büffels, d. i. dem kein Feind widerstehen und in seinem Laufe aufhalten kann. Und V. 23 spricht er: »Zauberei giebt es nicht in Jakob, Wahrsagung nicht in Israel.«

3. Da sich die Weissagungen Bileams auf die in der Genesis mitgetheilten Verheifsungen beziehen, wie aus der Vergleichung von Kap. 23, 10 mit 1 Mos. 13, 16, Kap. 23, 24 und 24, 9 mit 1 Mos. 49, 9, Kap. 24, 17 mit 1 Mos. 49, 10 hervorgeht, so mufste derselbe die Kenntnifs dieser Verheifsungen vom Volke Israel, welches sie aufbewahrt hatte, erhalten haben.

4. Auch giebt es mehrere Stellen, worin ausdrücklich gesagt wird, dafs die grofsen Thaten, welche Jehova in und für Israel gethan hatte, allen benachbarten Völkern bekannt

geworden seien und auf dieselben einen mächtigen Eindruck gemacht haben. Denn 2 Mos. 15, 14. 15 heifst es in dem Lobgesange Moses : »Es hören's die Völker, sie beben, — Schrecken ergreift die Bewohner Philistäas. Bestürzt sind die Fürsten Edoms, — Die Gewaltigen Moabs, sie ergreift Zittern, — Es schmelzen vor Furcht die Bewohner Canaans.« Vgl. 4 Mos. 22, 3; 5 Mos. 2, 4; Jos. 2, 9, und Jos. 5, 1 heifst es : »Als nun hörten alle Könige der Amoriter, diesseits des Jordans nach dem Meere zu, und alle Könige der Canaaniter am Meere, dafs Jehova das Wasser des Jordans ausgetrocknet hatte vor den Söhnen Israels, bis sie hinüber gegangen waren, da schwand ihr Muth und es war kein Geist der Tapferkeit mehr in ihnen vor den Söhnen Israels. Auch Jethro und Rahab gelangten auf diesem Wege zur Kenntnifs des wahren Gottes Jehova. Von Jethro heifst es 2 Mos. 18, 1 ff. : »Und Jethro, der Priester Midians, der Schwiegervater Mose's, hörte alles, was Gott Mose gethan und Israel seinem Volke, das Jehova aus Aegypten geführt. — Und Moses erzählte Jethro Alles, was Jehova an Pharao und an Aegypten gethan. — Und Jethro freute sich über all das Gute, was Jehova gethan an Israel. — — Und Jethro sprach : gepriesen sei Jehova, welcher euch gerettet hat aus der Hand der Aegypter und aus der Hand Pharaos. — — Jetzt weifs ich, dafs grofs ist Jehova vor allen Göttern.« Und von der Rahab heifst es Jos. 2, 9 ff. »Und sie sprach zu den Männern (die Josua zur Auskundschaftung des Landes Canaan abgesandt hatte und die bei ihr eingekehrt waren) : ich weifs, dafs Jehova euch das Land gegeben hat, und dafs euer Schrecken gefallen ist auf uns, und dafs in Furcht vor euch aufgelöst sind alle Bewohner des Landes. Denn wir haben gehört, wie Jehova ausgetrocknet hat die Wasser des Schilfmeeres vor euch, da ihr auszoget aus Aegypten, und was ihr gethan habt den beiden Königen der Amoriter, welche jenseits des Jordan sind, dem Sihon und dem Og, welche ihr verbannt habt. Und da wir es hörten, ist unser Herz zerflossen, dafs kein Muth

mehr ist in einem Manne vor euch. Denn Jehova ist Gott im Himmel oben und auf der Erde unten.«

Bileam ist demnach ohne Zweifel ein heidnischer Wahrsager und Zeichendeuter unter seinem Volke gewesen, der sein Gewerbe für Geld und aus Ehrgeiz trieb, welcher nun, als er von den grofsen Thaten Jehova's für Israel, namentlich von den Wunderplagen Aegyptens, dem wunderbaren Durchgange durch den arabischen Meerbusen, von der wunderbaren Führung und Erhaltung in der Wüste und von Israels Siegen nähere Kunde erhielt und das Unsichere seiner Kunst kennen gelernt hatte, sich ernstlich bemühte, zur näheren Kenntnifs des Gottes Israels und seiner Offenbarungen zu gelangen, und sich ihm zu weihen, um von dessen Macht und Beistand für sich einen Vortheil zu erhalten. Die Folge davon war, dafs er von jetzt an Jehova seinen Gott nannte und in seinem Namen als Prophet auftrat. Gott liefs sich auch nicht unbezeugt und seine durch den Erfolg bestätigten Aussprüche verschafften ihm einen grofsen Ruf, wie dies aus der Sendung Balaks und die Worten, die er 22, 6 ihm sagen läfst, hervorgeht. »So komme nun, und verfluche mir dieses Volk, denn es ist mir zu stark, vielleicht vermag ich dann, es zu schlagen und zu vertreiben aus dem Lande: denn ich weifs, wen du segnest, der ist gesegnet, und welchen du verfluchest, der ist verflucht.« Wenn Gott ihm schon früher einzelne merkwürdige Blicke in das Verborgene gewährte, so geschah es in Beziehung auf die uns erhaltenen Weissagungen, denn auf diese Weise die Veranlassung bereitet wurde. Wenn auch Bileam im Interesse seiner Selbstsucht den wahren Gott gesucht hat und an ihm festhielt, so waren doch auch tiefere Bedürfnisse des Herzens bei seinem Suchen nicht ohne Antheil gewesen, und die nähere Kenntnifs Gottes aus seinen Offenbarungen, die er gewann, die fortdauernde Beziehung zu ihm verfehlte nicht, eine sittliche Einwirkung auf sein Herz auszuüben. Da er aber sein Herz nicht ganz Gott hingab, so gereichte ihm eben das, was ihm zum Heile

gedient haben würde, die Beziehung zu dem wahren Gott, zum Verderben : Jehova bewährte sich als *seinen* Gott, wie er ihn nannte, dadurch, dafs er ihn dem Untergang hingab. Denn er wurde, wie oben bereits bemerkt, nach dem Siege über die Midianiter, deren Fürsten er den Rath gegeben hat, die Israeliten durch Dirnen zur Hurerei bei einem Götzenfeste einzuladen, um ihnen dadurch die Hülfe und den Beistand Jehova's zu entziehen, nach 4 Mos. 31, 8. 15 und Jos. 13, 22 mit dem Schwerte von denselben getödtet.

Ein Mann, welcher grofse Aehnlichkeit mit Bileam hat, ist Simon Magus, indem dieser, unbefriedigt durch die Erfolge seiner Kunst, durch die grofsen Gaben und Kräfte, welche den Gläubigen zu Theil wurden, zum Christenthum hingezogen wurde, wie Bileam zur Erkenntnifs Jehova's wegen dessen grofsen Thaten für Israel. Apostelgesch. 8, 13 heifst es von Simon Magus, nachdem er gehört und gesehen hatte, dafs Philippus in Samaria, wo er das Evangelium verkündigte, Zeichen that, die unsauberen Geister aus den Besessenen trieb und Gichtbrüchige und Lahme heilte und viele Samariter bekehrte : »da ward auch Simon gläubig, liefs sich taufen, und hielt sich zu Philippus. Und als er sah die Zeichen und grofsen Thaten, die da geschahen, verwunderte er sich (*θεωρῶν τε σεμεῖα καὶ δυνάμεις μεγάλας γενομένας ἐξίσταvο*). Als Simon sah, dafs die Gläubigen, welchen die nach Samaria gesandten Apostel Petrus und Johannes die Hände auflegten, den heil. Geist empfingen, bot er ihnen Geld an, damit sie ihm auch diese Macht ertheilen möchten, durch Händeauflegung den heil. Geist zu ertheilen. Petrus sprach auf dieses Ansinnen zu ihm, V. 21: »Sei mit deinem Gelde verdammt, der du glaubst, Gottes Gabe durch Geld zu erlangen. Du wirst nicht Theil haben an diesem allen, denn dein Herz ist nicht redlich vor Gott (*οὐκ ἔστι σοι μερὶς οὐδὲ κλῆρος ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ· ἡ γὰρ καρδία σου οὐκ ἔστιν εὐθεῖα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*).« Dafs das Evangelium auf Simons Herz einen Ein-

druck gemacht hatte, zeigt das : »und auch er *glaubte* und liefs sich taufen.« Analog sind auch die, welche nach Luc. 9, 49 im Namen Jesu Teufel austrieben, ohne in den Kreis seiner Jünger zu gehören.

Was nun ferner die Weissagungen Bileams betrifft, so sind sie nach dem Gesagten nicht als ein Product natürlicher Begeisterung, wie Steudel in der Tübinger Zeitschrift 1851, S. 87 aus nichtigen Gründen zu erweisen sucht, sondern einer übernatürlichen göttlichen Einwirkung zu betrachten, wie die älteren Theologen und die heil. Väter annehmen. 1. Ein triftiger *äufserer* Grund, dafs die Weissagungen Bileams nicht ein natürliches Product sind, liegt in der Aufnahme der Geschichte Bileams und seiner Weissagungen in den Pentateuch. Dichterische Productionen eines Nichtisraeliten würde sicherlich Moses nicht in seine Schriften aufgenommen und als Offenbarungen Jehova's bezeichnet haben. 2. Gegen die Ansicht von Steudel spricht auch, dafs nach 5 Mos. 23, 6 Bileam nicht reden konnte, was er gern wollte, sondern Jehova als Werkzeug dienen mufste, indem es daselbst heifst : »Und Jehova dein (Israels) Gott wollte nicht hören auf Bileam und Jehova dein Gott verwandelte dir den Fluch in Segen.« 3. Und nach 4 Mos. 23, 5 legte Jehova das Wort in den Mund Bileams, und nach 24, 2 kam über ihn der Geist Gottes (רוּחַ אֱלֹהִים). Hierzu kommen auch noch *innere* Gründe, welche die Unrichtigkeit jener Ansicht darthun. Ein Hauptgrund liegt in der Erfüllung der Aussprüche Bileams. So sollen die Israeliten von den Assyrern gefangen weggeführt werden und soll diesen ein anderes, auf Schiffen von Cypern kommendes Volk (die Griechen) in der Herrschaft über das westliche Asien folgen und das Land jenseits des Euphrat unterwerfen, 4 Mos. 24, 7. 17—19. 24. Hierher gehört auch das, was von Seiten Israels den Edomitern und Amalekitern geschehen soll.

Der Grund, warum Bileam Segen statt Fluch, wie Balak und er es wünschen, ausspricht, liegt darin, dafs er

in seiner prophetischen Anschauung das künftige Glück Israels und die messianische Zeit erblickt, und vom göttlichen Geiste getrieben Israel, d. i. der Gemeinde Gottes, nur Glück verkünden kann.

Ueber den Namen Bileams ist noch zu bemerken, daſs בִּלְעָם nicht, wie Gesenius will: *Nicht-Volk*, d. h. nicht vom hebräischen Volke, aus בַּל *nicht* und עָם *Volk*, sondern *Volksverderber* oder *Volksverschlinger*, von בֶּלַע *Verderben, Verschlingung* und עָם, bezeichnet. Die Ausstoſsung des einen ע macht keine Schwierigkeit, da auch sonst ein Buchstabe bei einer engen Verbindung ausgestoſsen wird, wie z. B. יְרוּשָׁלַם aus יְרוּשׁ und שָׁלֵם *friedlicher Besitz*, יִשָּׂשכָר aus יִשָּׂא שָׂכָר *er bringt Lohn.* Diese Erklärung bestätigt auch Johannes in der Apocalypse, wo er Bileam durch *Νικόλαος* wiedergiebt und durch den Namen der Nicolaiten Irrlehrer bezeichnet. Vgl. 2, 2. 6. 14. 15. — Ob Bileam diesen Namen als gefürchteter Zauberer und Beschwörer führte, welchen er, aus einer Familie abstammend, in der dieses Gewerbe hergebracht war, gleich bei der *Geburt* erhielt und nachher in der öffentlichen Meinung verwirklichte, oder ob dieser Name ihm nach orientalischer Sitte erst später, als die durch ihn bezeichnete und gewünschte Sache ins Leben getreten war, beigelegt wurde, lassen wir dahingestellt.

---

§. 6.

Commentar über 24, 14—19.

Nachdem wir im Vorhergehenden das Nöthige über den Charakter Bileams gesagt haben, wenden wir uns zur Erklärung der Verse 14—19, namentlich aber des 17.

V. 14. Die Worte des 14. Verses: »was dieses Volk *deinem* Volke thun wird«, welche die vierte Weissagung

Bileams V. 15—19 einleiten und das Thema dieser letzten Rede als ein von den drei früheren verschiedenes bezeichnen, verkünden zunächst Israels Sieg über seine Feinde, welcher zwar schon im Vorhergehenden, aber nur als einzelner Zug im Gemälde seiner Herrlichkeit berührt war. Denn was Israel speciell thun werde, davon hatte Bileam noch nicht geredet. Die Worte : בְּאַחֲרִית הַיָּמִים werden von den Gelehrten verschieden erklärt. Mehrere fassen diese Worte in der Bedeutung : *in der Folgezeit*, *in Zukunft*, so Gesenius in seinen Lexicis Jes. 2, 2; 1 Mos. 49, 1; Mich. 4, 1; Dan. 10, 14 und an unserer Stelle de Wette, Leander van Efs, Dereser, der sie : *in späteren Tagen*, wiedergiebt. Allein diese Uebersetzung, wonach sie blofs die *Zukunft* bezeichnen, ist aus mehreren Gründen unzulässig. Die *richtige* Erklärung haben aber schon die alten Uebersetzer gegeben, indem der alexandrinische Uebersetzer sie : *ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν*, sonst gewöhnlich *ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις*, der chaldäische Uebersetzer Onkelos : בְּסוֹף יוֹמַיָּא *am Ende der Tage*, eben so der Syrer in der Peschito : ܒܚܪܬܐ ܕܝܘܡܬܐ, der Araber : في آخر الأيام und der heil. Hieronymus: *extremo tempore* wiedergeben. Für diese Erklärung spricht 1. dafs אַחֲרִית nur die Bedeutung : *Ende* hat, wie aus 5 Mos. 11, 12; Job 8, 7; 42, 12; Sprüchw. 5, 4. 11; 23, 32; 24, 14 hervorgeht. Gesenius beruft sich zwar auf Jes. 46, 10, allein hier bildet das אַחֲרִית den Gegensatz des רֵאשִׁית *Anfang* und wird daher richtig in der Bedeutung *Ende* gefafst. Die Bedeutung : *Ende* hat אַחֲרִית auch Ps. 109, 13; Am. 4, 2; 9, 1; Jer. 29, 19 und 31, 17, nicht *Nachkommenschaft*, *Nachkommen*, posteri, wie Gesenius meint. 2. Für die Bedeutung : *am Ende der Tage* spricht auch der Umstand, dafs jene Worte nie von Ereignissen stehen, über welche hinaus noch weiteres in derselben Stelle verkündigt wird, sondern immer nur von solchen, die am Ende der Entwickelung liegen, welche der Redende überschaut. 3. An mehreren Stellen

ist die Bedeutung : in der Folgezeit, oder in Folge der Tage oder Zeiten, auch nicht passend, und es wird an denselben die Bedeutung am Ende der Tage nothwendig erfordert. So spricht Moses in seiner Rede, wo er vom zukünftigen Schicksale Israels redet, 5 Mos. 4, 30 : בְּאַחֲרִית הַיָּמִים, »kehrest du zurück zu Jehova, deinem Gott, und hörest seine Stimme.« Die Bedeutung : *Folgezeit* ist hier offenbar unzulässig, weil die lange Zeit des Abfalls und der Bestrafung, welche der Bekehrung und Begnadigung vorangehen soll, auch in die *Folgezeit* gehört. Moses weiset hier vielmehr darauf hin, dafs die Rückkehr zu Jehova, dem einen wahren Gott, das Ende des ganzen Processes sein soll. In diesem Sinne hat sie auch Hosea, der sich Kap. 3, 5 auf diese Stelle bezieht, verstanden. Er hat neben dem בְּאַחֲרִית הַיָּמִים noch das אַחַר, *danach.* Die Bedeutung: *am Ende der Tage,* ist auch offenbar nur zulässig Ezech. 38, 16, wo es von dem *letzten* furchtbaren Feinde des Reiches Gottes heifst : »und du ziehest gegen mein Volk Israel, wie ein Gewölk, zu bedecken die Erde, am Ende der Tage (בְּאַחֲרִית הַיָּמִים) wird's geschehen.« Die Bedeutung: *in der Folgezeit* würde hier müfsig stehen und matt sein. 4. Dafs an unserer Stelle בְּאַחֲרִית הַיָּמִים *am Ende der Tage* nicht Zukunft *überhaupt*, sondern die ferne Zukunft bezeichnet, zeigt das, *nicht jetzt* und *nicht nahe* V. 17. 5. Für die Bedeutung : *am Ende der Tage*, sprechen auch diejenigen Stellen, worin die Propheten jene Worte von der messianischen Zeit, der messianischen Weltperiode, der Zeit von Christi Geburt bis zum Weltende, nicht aber von dem Ende des alten und dem Anfange des neuen Bundes gebrauchen. Vgl. Jes. 2, 2; Mich. 4, 1; Hos. 3, 5; Dan. 2, 28; Jer. 23, 20; 30, 23 (24); Ezech. 38, 13. Von den letzten Entwickelungen des Reiches Gottes kommt aber im Pentateuch jenes בְּאַחֲרִית הַיָּמִים noch nicht vor, wie insbesondere 1 Mos. 49, 2 darthut, wo : *am Ende der Tage* alles das bezeichnet, was in die Zeit nach der Besitznahme Canaans fällt und wozu die Siege Israels über

die Nachbarvölker gehören. Da das Ende nicht gerade das überhaupt letzte zu sein braucht, sondern nur das Ende der Entwickelung, welche der Redende überschaut, und da es in der Freiheit des Redenden steht, welchen Umfang er dem Anfang und dem Ende zutheilen will, wie aus 5 Mos. 31, 29 hervorgeht, wo dem Ende schon das Unglück zugetheilt wird, während ihm nach 5 Mos. 4, 30 erst die *Bufse* angehört, so können die Worte בְּאַחֲרִית הַיָּמִים wo sie, wie 2 Mos. 49, 2, nicht ausschliefslich von der messianischen Weltperiode gebraucht werden, nicht für die Bedeutung : *in der Folgezeit* angeführt werden. Vgl. unsere Abhandlung : »Exegesis critica in Jesaiae cap. II, 2—4, Monasterii Guestphalorum, MDCCCXXXVIII, p. 44 sqq., wo wir über diesen Ausdruck ausführlicher gehandelt haben.

Bevor wir auf das Einzelne von V. 15—19 näher eingehen und diese Stelle erklären, wollen wir Einiges über die Weissagung 24, 15—24 voranschicken.

In dieser vierten Weissagung, welche sich von den vorhergehenden in doppelter Beziehung unterscheidet, wird zuerst der Sieg Israels über seine Feinde, welcher in jenen Weissagungen nur einen einzelnen Bestandtheil des Segens und Heils bildete, der alleinige Gegenstand der Verkündigung. Dann wird diese Idee hier nicht ferner, wie dort geschehen, mit alleiniger Ausnahme von Kap. 24, 7, welche Stelle als Vorbereitung auf unsere Weissagung zu betrachten ist, in ihrer *Allgemeinheit* hingestellt, sondern in concreter Anwendung auf die einzelnen Israel feindlichen Völker. Die erste Stelle nehmen die Moabiter ein, weil ihr Versuch, Israel sich zu unterwerfen, Bileams Verkündigung der Obermacht Israels über seine Feinde zunächst hervorrief. Bileam sagt in der Ankündigung seiner Weissagung : »Wohlan, ich will dir verkünden, was dieses Volk deinem Volke am Ende der Tage thun wird. Hierauf wendet sich die Verkündigung Bileams zu andern Völkern, wie den Edomitern, Amalekitern, Kenitern, welche entweder in der Gegenwart Feinde Israels waren, oder doch werden würden.

Was über Israels Siege über die andern Völker gesagt wird, verleiht demjenigen, was auf die Moabiter sich bezieht, Kraft und Nachdruck, und hat also auch eine *indirecte* Beziehung auf Moab.

In den Versen 15 und 16, wo er seine letzte Weissagung fast mit denselben Worten, wie V. 3 und 4 einleitet, hebt Bileam seine hohe Würde hervor, um seinem Ausspruche eine höhere, als menschliche Auctorität zu geben. Mit Beziehung auf seine hohe Würde sagt Bileam auch Kap. 23, 18 zum Könige Balak: »stehe auf Balak und höre und merk' auf mich, du Sohn Zippors.« V. 17 schildert dann Bileam, wie Israels siegende Kraft sich an Moab bewähren werde, und verkündigt hierauf, vom göttlichen Geiste über die Zukunft belehrt, dafs ein Stern aus Jakob aufgehen und ein Scepter aus Israel sich erheben, d. i. in Israel ein mächtiges Königthum entstehen, und wie dieser Scepter — ein Symbol des Königthums, wie der Stern — Moab zerschmettern und Verderben über dieses unruhige und kriegerische Volk bringen werde. Von Moab wendet sich sein prophetischer Blick V. 18 zu den südlich von Moab wohnenden Edomitern, welche von den mächtigen und siegreichen Israeliten unterjocht werden sollen. Von Edom wendet sich Bileam an die damals mächtigen Amalekiter, die bitteren Feinde der Israeliten, und verkündet ihnen gänzlichen Untergang. Hierauf folgen die die Berge bewohnenden feindlichen *Keniter*, welchen er verkündigt, es werde sie Verwüstung treffen, wenn gleich ihre Wohnsitze unzugänglich seien. Nach den Kenitern sind es die Assyrer, die Feinde Israels, denen, wie dem jenseits des Euphrats wohnenden Volke, ebenfalls von einem aus Westen kommenden Volke, namentlich aus Kittim, welches ebenfalls als ein den Israeliten freundliches bezeichnet wird, in Zukunft der Untergang bereitet werden soll.

Nachdem wir dieses vorhergeschickt haben, wenden wir uns zur Erklärung des 15.—19. Verses, da wir über באחרית הימים V. 14 bereits das Nöthige gesagt haben. —

Das Wort מָשָׁל, welches der alexandrinische Uebersetzer: παραβολή, der chaldäische Paraphrast Onkelos: מְתָלָא · מתל Gleichnifs, Parabel, ebenso der Syrer ܡܰܬܠܳܐ, der Araber مَثَل *proverbium* und der heil. Hieronymus parabola wiedergegeben haben, bezeichnet eigentlich *Aehnlichkeit*, *Gleichnifs*, *Parabel*, dann *Sprüchwort*, *Spruch*, *Sentenz*, *Lied*, insofern die Vergleichung und das Bild darin vorherrscht, von מָשַׁל *ähnlich machen*, *vergleichen*, wie das arabische مثل und das syrische ܡܬܠ, davon נִמְשַׁל in Niphal *ähnlich sein*, *gleichen* und in Hiphil הִמְשִׁיל *vergleichen*. מָשַׁל als Denominativ von מָשָׁל bedeutet: *ein Gleichnifs vortragen* Ezech. 24, 3, ein *Sprüchwort gebrauchen* Ezech. 12, 23; 17, 2; 18, 2. 3. Da die Propheten ihre Weissagungen nie מָשָׁל, sondern *Gesicht* חָזוֹן · חִזָּיוֹן · חָזוּת · מַרְאָה, *Worte Jehovas* דְּבַר יְהוָֹה zu nennen pflegen, so wird dadurch auf eine wesentliche Differenz der prophetischen Reden Bileams von denen aller andern Propheten hingewiesen. Jes. 14, 4 steht מָשָׁל mit Bezug auf ein eingeschaltenes Lied: so hebst du an dieses Gleichnifs über den König von Babel, vgl. Ps. 49, 5; 78, 2; Job 27, 1; 29, 1. Es wird daher durch מָשָׁל auf das Vorherrschen des Bildes und den poetischen Charakter hingewiesen. Die prophetische Rede ist weniger gebunden und entfaltet sich in längeren Sätzen. Schon der Eingang, welcher bei den Propheten prosaisch zu sein pflegt, hat in Bileams Sprüchw. 23, 7; 24, 3. 4; 14—16 einen dichterischen Charakter. Bileam hatte nur das donum propheticum und nicht das munus propheticum, welches den Propheten in Beziehung auf den religiös-moralischen Einflufs auf das gläubige und auserwählte Volk Israel gegeben wurde.

Durch נְאֻם, in Verbindung נְאֻם יְהוָֹה, wird Bileams Ausspruch als ein Gottesspruch, göttliche Offenbarung bezeichnet, indem dasselbe nur von einer göttlichen Mittheilung gebraucht und dem Bileam insofern beigelegt wird,

als er das Wort von Jehova empfangen und mitgetheilt hat. Das נְאֻם, welches aufser unserer Stelle im Pentateuch nur noch 1 Mos. 22, 16 und 4 Mos. 14, 28 mit folgendem יְהוָה vorkommt, findet sich aufserdem mit dem Genitiv des menschlichen Urhebers nur noch Sprüchw. 30, 1 von dem Ausspruche Agurs und 2 Sam. 23, 1 ff. in den letzten Worten Davids, welche als von Gott eingegeben betrachtet wurden. Da נְאֻם nur von einem von Gott eingegebenen Ausspruche gebraucht wird und höchst wahrscheinlich von Agur und David mit Beziehung auf unsere Stelle gewählt wurde — wodurch die Weissagungen Bileams als alt und als ein Product Bileams bestimmt werden —; so unterliegt es keinem Zweifel, dafs die Aussprüche Bileams als aus göttlicher Offenbarung hervorgegangene durch נְאֻם bezeichnet werden. Die Beziehung Davids auf den Ausspruch Bileams beweist auch, dafs jener diesen für einen begeisterten Seher gehalten habe.

Ueber das ו in בְּנוֹ ist zu bemerken, dafs darin ein nicht unwichtiger sprachlicher Beweis für das Alter und die Aechtheit der Weissagungen Bileams wie des Pentateuchs liegt, indem dasselbe wie י in Prosa nur im Pentateuch als eine ursprüngliche Bezeichnung des Stat. constructus sich findet. Vgl. Ewald's kl. hebr. Gram. §. 406 und 407.

Die Bedeutung des nur hier V. 3 und 15 vorkommenden שְׁתֻם mit folgendem הָעָיִן von שָׁתַם wird von älteren und neueren Interpreten verschieden angegeben. Da im Chaldäischen Misn. Aboda zara שְׁתַם *durchbohren* bezeichnet und in der syrischen Peschito ܫܬܝܡ *manifestus*, *apertus*, in der samaritanischen Uebersetzung חֲזוּתָה *apertus*, und in der alexandrinischen Uebersetzung ἀληθινῶς ὁρῶν *vere videns* wiedergegeben wird, so sind viele Gelehrte, wie Gesenius, de Wette, Dereser u. a. der Meinung, dafs dasselbe : *aufschliefsen*, *öffnen* bedeute, hingegen Andere, dafs שָׁתַם verwandt sei mit שָׂתַם, סָתַם *verstopfen*, *verschliefsen*, welche Bedeutung auch das arabische سطم hat.

Diese Bedeutung geben dem שְׁתֻם auch der heil. Hieronymus, der es *obturatus* übersetzt hat. Für diese Auslegung scheint auch der Umstand zu sprechen, dafs dann keine Tautologie entsteht, indem durch גְּלוּי עֵינַיִם im folgenden der ecstatische Zustand bezeichnet wird. Bileam wird dann ein Mann mit verschlossenem Auge genannt, weil die äufseren Sinne bei der Eröffnung des *inneren*, d. i. in dem ecstatischen Zustand, sich verschliefsen und ruhen. Bei ecstatischen Zuständen der Christen findet sich ebenfalls sehr häufig das Verschliefsen der Augen oder doch die Unempfindlichkeit für äufsere Eindrücke. Uebrigens sind diese Gründe doch nicht streng beweisend. Auch könnte גְּלוּי als Wiederholung und nähere Bestimmung des שְׁתֻם angesehen werden.

Dafs das *Hören* und *Sehen* V. 16 wie V. 4 von einem geistigen Vernehmen und Sehen zu verstehen ist, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. Ueber die Futura (Imperfecta) אֶרְאֶנּוּ und אֲשׁוּרֶנּוּ ist noch zu bemerken, dafs sie: *ich sehe — ich schaue* und nicht: *ich werde sehen* — und *ich werde schauen* zu übersetzen sind, wie aus dem Zusammenhange deutlich ist. Bileam schaut den Stern und Scepter gegenwärtig. Die Futura oder Imperfecta — welche letztere Bezeichnung Ewald in seiner gröfseren [illegible] Grammatik §. 134 u. §. 136 vorzieht, — setzen die Handlung als *gegenwärtig* und bezeichnen das blofse *Werden* oder Entstehen.

נֹפֵל *fallend* weist auf den mächtigen Eindruck hin, welchen der göttliche Geist auf den Bileam machte. Den gewaltsamen Einflufs des Geistes Gottes auf die Seele und den Leib erfuhr auch Saul, wovon es 1 Sam. 19, 24 heifst, dafs er seine Kleider ausgezogen und nackt umher gefallen sei (וַיִּפֹּל עָרֹם). Wenn 1 Mos. 15, 12; Ezech. 1, 28; 3, 23; 43, 3; Dan. 8, 17. 18; 10, 9. 15; Apoc. 1, 17. von einem Niederfallen in Folge der göttlichen Offenbarung die Rede ist, so geht es nicht von dem überwältigenden Einflusse des Geistes, sondern von dem mächtigen Eindruck

der Herrlichkeit des Erscheinenden, von Schrecken und Furcht aus; woher dieses von jenem verschieden ist. Da derjenige, von welchem Bileam seine Offenbarung erhielt, אֵל *Gott*, עֶלְיוֹן *Höchster* und שַׁדַּי V. 16 genannt wird, so wird dieselbe als eine von dem einen wahren Gott ausgehende bezeichnet.

Das Suffix in אֶרְאֶנּוּ *ich sehe ihn* und in אֲשׁוּרֶנּוּ *ich schaue ihn* V. 17 wird von einigen Interpreten auf כּוֹכָב *Stern* und שֵׁבֶט *Scepter* bezogen, von anderen auf Israel; wieder andere fassen es als Neutrum auf. Was die letzte Meinung betrifft, so ist dieselbe offenbar verwerflich, da die Beziehung auf *Stern* und *Scepter* sehr nahe liegt und das Femininum stehen müfste. Die zweite Meinung, wonach das Suffix auf Israel zu beziehen ist, hat Verschuir in der Dissert. de Orac. Bileam. Num. 24, 17—20 in den Dissert. phil. exeg. Leovardiae 1773, p. 35 am besten durch folgende Gründe zu beweisen gesucht. Er schreibt nämlich daselbst : »1. Bileamus, quotiescunque oraculum protulit, ascendit in locum celsum ut populum Israeliticum ex eo intueri et contemplari posset, c. 22, 41; 23, 13. 14. Populus ergo Israeliticus eius oculis ob versabatur et eum digito quasi monstrabat. Sic quoque Amalekitas contemplabatur de his vaticinaturus c. 24, 20 et Kenaeos v. 21. — 2. In omnibus vaticiniis Bileami obiectum, de quo loquitur est populus Israeliticus, c. 23, 7. 8. 9, ubi v. 9 dicit : e vertice rupium aspicio illum et e collibus intueor eum. Sic statim cum hic res non procederet ex Balaki voto, Bileamum duxit in alium locum celsum, ex quo videret eum, procul dubio populum Israeliticum v. 13 et 14, rursus v. 28 et c. 24, 2. Praeterea obiectum sermonis est populus Israeliticus v. 21—25, c. 24, 5—10, ergo et in nostro oraculo, si nihil obstat. 3. Eo magis, quod iisdem hisce verbis in eadem forma de populo Israelitico plus una vice usus fuerit, cap. 23, 9 אראנו· אשורנו, v. 13, תראנו etc. 4. Ipse Bileamus claris verbis obiectum de quo dicturus erat et argumentum vaticinii designat c. 24, 14 his verbis :

quid faciat populus hicce populo tuo sequente tempore.« Allein diese Gründe haben keine Beweiskraft. 1. Was zuerst die angeführten Stellen betrifft, so sind dieselben der unsrigen nicht ganz entsprechend, indem hier von der Zukunft, hingegen in jenen von der Gegenwart die Rede ist. 2. Dafs Israel wenigstens nicht ausschliefsliches Object der Weissagungen Bileams sein könne, geht aus dem Umstande hervor, dafs nach dem Folgenden der Stern und Scepter aus ihm hervorgehen, nach V. 19 eine Herrschaft aus seiner Mitte kommen soll. Uebrigens bleibt doch bei der Beziehung des Suffixes auf Stern und Scepter gewissermafsen Israel noch Object, weil von Stern und Scepter nur insofern die Rede ist, als Israel dadurch verherrlicht wird. 3. Der dritte Grund kann ebenfalls nichts beweisen, da derselbe als ein zufälliger bezeichnet werden kann. 4. Dasselbe gilt von dem vierten Grunde, da der 24, 14 in den Worten: »Was dieses Volk deinem Volke thun wird am Ende der Tage« angekündigte Inhalt der Weissagung bei Beziehung des Suffixes auf Stern und Scepter derselbe bleibt, indem Israel zugleich Moab that, was der aus Israel hervorgehende Stern und Scepter thun soll. Es sind aber die angeführten Gründe nicht blofs ohne Beweiskraft, sondern es lassen sich auch mehrere Gründe anführen, welche die Beziehung des Suffixes auf Stern und Scepter, die beide dasselbe Subject bezeichnen und auf welche daher die Suffixe leicht bezogen werden können, aufser Zweifel setzen.

Für die Beziehung des Suffixes auf Stern und Scepter, d. i. auf das dadurch bezeichnete Subject, spricht 1) dafs der von Bileam in seiner Ecstase Angeschaute kaum ein anderer sein kann, als der, dessen Thaten er im Folgenden schildert. Denn das: »es geht hervor ein Stern aus Jakob u. s. w. ist die Beschreibung des Geschehenen. Da nun aber im Folgenden zunächst von dem aus Israel hervorgehenden Sterne und nicht von Israel die Rede ist, so werden am natürlichsten die Suffixe auf jenen bezogen. 2) Da ein *aufgehender* Stern auch ein passender Gegenstand

der *Anschauung* ist, so leuchtet ein, dafs es ganz angemessen ist, wenn »*ich sehe ihn,*« — *ich schaue ihn*, auf ihn bezogen wird, und Bileam beim Anblick desselben mit dem Auge des Geistes ganz ergriffen auf ihn hinweist, bevor er ihn ausdrücklich nennt. In der Poesie ist es oft der Fall, dafs der Verfasser Pronomen gebraucht von Personen und Sachen, bevor derselben Erwähnung gethan worden. Gewöhnlich folgt das Substantiv unmittelbar nach, zuweilen aber auch erst nach mehreren Versen. So wird in der Weissagung über Ninive Nahum 1—3 von dieser Stadt geredet und die Feminin-Pronomen darauf bezogen (מְקוֹמָהּ 1, 8; עָלַיִךְ 2, 2; חוֹמָתָהּ 2, 6), aber die Stadt selbst erst 2, 9 namentlich angeführt. Vgl. Ps. 9, 13; 65, 10; 68, 15; 74, 6; 87, 1; Jes. 8, 21; 13, 2. Bei arabischen Dichtern findet derselbe Fall statt, dafs sie lange vor Anführung der Sache von derselben reden. Vgl. Reiske zu Taraphae Moallaka p. 86, und Gesenius: Lehrgebäude der hebr. Sprache, Leipz. 1817, §. 196, Nr. 2, S. 739 ff. 3) Ferner findet sich keine Parallelstelle, worin die Suffixe sich auf Israel beziehen, ohne dafs die Nennung desselben vorangegangen ist. Man vgl. nur 23, 9, wo die Suffixe auf das Vorhergehende sich beziehen, 23, 25. Wenn auch hier das: »dieses Volk« vorangeht, so bildet dieses für Israel keinen vollkommenen Ersatz. 4) Für die Beziehung der Suffixe in אֶרְאֶנּוּ und אֲשׁוּרֶנּוּ auf Stern und Scepter spricht endlich auch, dafs der Gesehene als *zukünftig* bezeichnet wird. Werden die Suffixe auf Israel bezogen, so würde dadurch auf die Qualität, wie sie in dem: »es geht hervor ein Stern« u. s. w. angegeben wird, hingewiesen; was aber offenbar etwas Gezwungenes hat. Denn nach einfacher Auffassung bezeichnen die Worte den Gesehenen *selbst* als zukünftig, und nicht blofs seine Beschaffenheit. Die Worte: »ich sehe ihn und nicht jetzt, ich schaue ihn und nicht nahe,« zeigen an, dafs Bileam im Geiste in die Zukunft entrückt ist und dort ihn erblickt. Das, was Bileam schaut,

beschreibt er erst von den Worten an: »es geht hervor ein Stern aus Jakob.«

דָּרַךְ bezeichnet, wie im Syr. und Chald., und das Arab. دَرَجَ eigentl. *treten*, dann mit מִן *hervortreten*, *hervorgehen*, *procedere*.

Dafs כּוֹכָב, Arab. كَوْكَبٌ, Syr. ܟܘܟܒܐ, Aethiop. ኮከብ *Stern* an unserer Stelle bildlich zu fassen und Symbol eines grofsen, berühmten und wie ein Stern glänzenden Herrschers, wie im Arab. bei Hariri (6), oder eines Königthums ist, welches durch Glanz und Macht sich auszeichnet, unterliegt keinem Zweifel und beweist auch die Bezeichnung eines mächtigen und siegreichen Königs bei anderen Völkern durch Stern. Justinus sagt im B. 37, Kap. 2 von Mithridat: »huius futuram magnitudinem etiam coelestia portenta praedixerant: Nam et eo quo genitus est anno et eo quo regnare primum coepit, stella cometes per utrumque tempus septuaginta diebus luxit, ut coelum omne flagrare videretur.« Vgl. Plinius histor. nat. lib. 2, c. 25 von Augustus, Suetonius, Julius Caes. c. 78, und Calig. 13, Dio Cassius lib. 45, p. 273, Ovid. Pont. 3, 3, 2, Curt. 9, 6. 8 von Alexander dem Grofsen, und Virgil. Eclog. IX: Ecce Dionaei processit Caesaris astrum. Dan. 8, 10 werden die Vornehmsten und Angesehensten unter den gläubigen Gottesverehrern der Juden, und Apoc. 1, 16. 20; 2, 1. 31, die Vorsteher und Lehrer christlicher Gemeinden Sterne genannt. In welcher Bedeutung an unserer Stelle Stern zu fassen sei, werden wir unten zeigen.

---

(6) 30, p. 323 édit. de Sacy: فرأيت عَلَى جُرْدٍ مِن ٱلْخَيْلِ عُصْبَةً كَمَصَابِيحِ ٱللَّيْلِ d. i. *Siehe, ich sah auf glatten Pferden eine Schaar Männer gleich Leuchten der Nacht*, d. i. Sternen. Bei den Aethiopern werden *heilige* Männer Sterne genannt in Encomio ... restr. 6. Febr. II, 1. 2 und *Martyrer* Encom. 26. Novemb. I, 1. 4.

Das *Scepter*, שֵׁבֶט, ein Insigne der Herrschaft und des Königthums, ist hier, wie 1 Mos. 49, 10, wo es heifst: »nicht weichen wird das Scepter von Juda . .« bildliche Bezeichnung der Herrschermacht und Herrscherwürde. Da die Herrschaft sowohl eine wohlthätige und heilbringende, als eine züchtigende und strafende sein kann, so entspricht das Scepter von der einen Seite dem Stabe des seine Heerde führenden und schützenden Hirten (3 Mos. 27, 32; Ps. 23, 4), und von der anderen Seite dem Stock des Zuchtmeisters (Job 9, 34; 21, 9; 37, 13; Jes. 10, 5; 11, 4). Die letztere Seite kommt hier in Betracht, da die Worte: »und zerschmettert die Gebiete Moabs« die siegreiche Kraft und die zerstörende Gewalt des aus Israel sich erhebenden Scepters bezeichnen. Aehnlich ist die Stelle Ps. 2, 9, wo es von dem von Jehova eingesetzten und alle seine Feinde besiegenden Könige, dem Messias, heifst: »Du wirst sie zerschmettern (תְּרֹעֵם) mit eisernem Scepter.« Vgl. unsere exegetisch-historische Abhandlung: »Die Weissagung Jakobs etc. 1 Mos. 49, 8—12,« Münster 1849. S. 76 ff.

קוּם *aufstehen*, *auftreten* bezeichnet hier, vom Scepter gebraucht, *sich erheben*, *aufsteigen*. Vgl. Sprüchw. 28, 12. Da hier קוּם in Verbindung mit שֵׁבֶט eig. *Stock*, *Stab* steht, so läfst sich die Hinweisung auf die Kraft und Macht wohl nicht verkennen. Vgl. Richt. 5, 7; Chron. 6, 10; Dan. 2, 39; 7, 24.

מָחַץ, welches der alexandr. Uebersetzer: *θραύσει*, Symmachus *παίσει*, der Syrer: ܢܣܦ *vertilgt*, *richtet zu Grunde*, Onkelos: יִקְטוֹל *tödtet*, ebenso Pseudojonathan und der Jerusalem'sche Targum, der heil. Hieronymus: vastabit, der arab. Uebersetzer: يوهب *schwächet*, wiedergeben, bezeichnet *schlagen*, *zerschellen*, *zerschlagen*, *zerschmettern*, z. B. die Feinde Ps. 18, 39, das Haupt Ps. 68, 22; 110, 6; Hab. 3, 13, die Hüfte 5 Mos. 33, 11, woher מַחַץ das

Zerschlagene Jes. 30, 26. Im Arab. entspricht مخص *percussit* terram pede, verwandt ist مَخَرَ *percussit.*

Ueber die Bedeutung des קַרְקַר sind die Ausleger verschiedener Ansicht. Der alexand. Uebersetzer giebt es wieder: προνομεύσει, Symmachus ἐρευνήσει, der Syrer: ܢܡܟܟ *unterwirft, subdidit, subiecit, humiliavit* 2 Chron. 13, 7; 10, 9. 11; 2 Mos. 1, 11; Gal. 4, 9; Onkelos: יִשְׁלוֹט *herrscht, beherrscht,* Pseudojonathan יְרוֹקֵן *vernichtet,* der Jerusalemsche Targum: יְשֵׁיצֵי *vertilgt,* der heil. Hieronymus *percutiet,* und der arab. Uebers. يُزَلْزِل *zerschmettert,* die vers. Tigurina, Arias Montanus, Pagnini: *exparietabit,* Piscator und Ainsworth: quasi perfodit, diruit parietem, von קִיר *Wand, Mauer,* d. i. subiugabit, Clericus: destruet, Patritius a. a. O. *recreabit.* Nach unserer Meinung ist es gar nicht zweifelhaft, dafs קַרְקַר von קוּר *graben,* insbesondere nach Wasser, 2 Kön. 19, 24; Jes. 37, 25 (daher מָקוֹר *Quelle,* verwandt mit נָקַר *bohren, durchbohren, stechen, graben,* und כּוּר *graben, durchbohren,* daher כָּר *Scharfrichter,* מְכֵרָה *Schwert,* arab. قَارَ aus der Mitte *herausschneiden*) abzuleiten und Pilpel קַרְקַר *untergraben, suffodit,* daher *zerstören,* wie das Chaldäische bezeichnet. Jes. 22, 5 wird das Particip מְקַרְקַר vom *Zerstören* der Wand oder Mauer (קִר) gebraucht. Diese Bedeutung bestätigt auch der *Talmud* Ber. Rabb. s. 74, wo es heifst: הוו מקרקרין בו כל הלילה destruebant in ea tota nocte, ferner Zohar in Gen. col. 483 קַרְקָרָא דְקִיר *destructio parietis.* Daher hat קַרְקַר von Menschen gebraucht die Bedeutung: *vertilgen, eradicavit.* Der Infinitiv קַרְקַר steht hier für das Präteritum קִרְקַר. Die Meinung von Patritius, dafs קַרְקַר von dem im Hebräischen ungebräuchlichen Zeitworte קָרַר, arab. قَرَّ *kalt, kühl,* dann *ruhig* sein (woher קַר *kalt, kühl* Sprüchw. 25, 25; Jer. 18, 14, *ruhig* Spr. 17, 27 und קֹר *Kälte,* arab. قُرّ und قِرَّة *Kälte*

abzuleiten sei, und *recreavit*, quietos praestavit bedeute, ist unzulässig, weil das Particip מְקַרְקַר Jes. 22, 5 die Bedeutung *zerstören* hat und die von Patritius angegebene Bezeichnung nicht zum vorhergehenden Versgliede pafst. Hierzu kommt, dafs auch keiner der alten Uebersetzer diese Bedeutung hat. Patritius liefs sich durch die unrichtige Ansicht leiten, dafs die Worte בְּנֵי שֵׁת *Söhne Seths* zu übersetzen seien, alle Menschen bezeichneten, und dafs hier von einem den Menschen durch Christus zu Theil werdenden Heile die Rede sei. Ferner ist auch die Meinung derjenigen Ausleger, welche קָדְקֹד *Scheitel* für קַרְקַר gelesen wissen wollen, weil Jeremias 48, 45 mit Bezug auf unsere Stelle von einem Fressen, Verzehren des Scheitels der Söhne des Lärms (der Moabiter) spricht, und der samarit. Codex קָדְקֹד liest, offenbar verwerflich, da kein Zeuge für diese Lesart an unserer Stelle spricht. Vgl. Gesenius: Geschichte der hebr. Spr. §. 12, und zu Jes. Kap. 15 und 16, und dessen Commentatio über den samaritanischen Codex.

Was nun die Beziehung des מָחַץ *zerschmettern, zerschlagen* und קַרְקַר *vertilgen, zerstören* betrifft, so passen sie nicht zu dem Sterne und beziehen sich daher formell nur auf das Scepter, der Sache nach jedoch auf beides, weil durch den doppelten Ausdruck des Sternes und des Scepters dieselbe Sache bezeichnet wird. Denn da nur die von dem Scepter ausgehenden Wirkungen angegeben werden, so würde der Stern, wenn man ihn von dem Scepter isolirt, ohne Bezeichnung einer von ihm ausgehenden, in Beziehung auf den vorliegenden Zweck stehenden Wirkung und also müfsig stehen, was, wie Hengstenberg richtig bemerkt, unzulässig ist. Wenn demnach Stern und Scepter ein und dasselbe bezeichnen, so sind sie doch so zu unterscheiden, dafs Stern auf den Glanz und Ruhm und die Würde, dagegen Scepter auf die zerstörende und strafende Macht hinweisen. Dafs ἄνθρωπος, wodurch in der alexandrinischen Uebersetzung שֵׁבֶט wiedergegeben wird, ist, wie bereits oben bemerkt worden, wahrscheinlich ein alter Schreibfehler.

פַּאֲתֵי, welches der alexandrinische Uebersetzer τοὺς ἀρχηγοὺς, nämlich Θραύσει, der heil. Hieronymus und Clericus duces, Onkelos רַבְרְבֵי *Fürsten*, der Jerusalem'sche Targum תַּקִּיפֵי *Mächtige*, *Starke*, der Syrer ܓܢܒܪ̈ܐ *Giganten*, der Araber جِهَات *Gegenden*, der samaritanische Uebersetzer *stulti*, der Abt Venusi *Ecksteine* wiedergegeben, ist Stat. const. des Duals von פֵּאָה *Seite*, *Ecke*, vgl. 2 Mos. 26, 18. 20; 36, 23. 25, wo die nördliche Seite der Stiftshütte durch פְּאַת צָפוֹן und die südliche durch פְּאַת נֶגְבָּה תֵימָנָה bezeichnet wird, 4 Mos. 35, 5, wo von der פְּאַת *Seite* oder *Gegend* gegen Osten, der פְּאַת gegen Süden, der פְּאַת gegen Westen und der פְּאַת gegen Norden, und 2 Mos. 25, 26, wo von den vier Ecken, פֵּאוֹת, der vier Füfse des Schaubrodetisches die Rede ist. 3 Mos. 19, 27 wird פְּאַת von der Ecke des Bartes, 3 Mos. 19, 9 von der Ecke des Ackers, Am. 3, 12 von der Ecke des Bettes gebraucht. Die eigentliche Bedeutung des פֵּאָה ist wahrscheinlich *Wind*, *Hauch*, daher Himmelsgegend von dem schallnachahmenden ungebräuchlichen פָּאָה *blasen*, spirare, halare, flare. Die Bedeutung dux, princeps, kommt in keiner Stelle vor und hat vielleicht in der Verwechselung des פֵּאָה mit פֶּחָה *Statthalter*, *Fürst*, ihren Grund. Die Gutturale א und ח sind auch sonst öfters verwechselt; vgl. 2 Kön. 17, 21 und Samuel Bochart im Hieroz. Part. I, lib. II, c. 7. Die Meinung von Bade a. a. O. S. 123, dafs פַּאֲתֵי מוֹאָב *die Ecken Moabs* so viel sei als: die Fürsten Moabs, da die Fürsten gleichsam die Ecksteine und Stützen des Staates seien, ist unzulässig, weil, wie schon bemerkt, die Fürsten nirgends durch פֵּאָה bezeichnet werden und פַּאֲתֵי Stat. constr. des Duals (vgl. יָדַיִם, בִּרְכַּיִם) ist und von zwei Fürsten hier nicht die Rede sein kann. Die Bedeutung *Fürsten* fordert den Plural פְּאוֹתֵי. Der von Bade für die Bedeutung *Fürsten* angegebene Grund, dafs das folgende Parallelglied *Söhne des Getümmels*, des *Krieges*, Uebermuths, diese fordern,

ist ebenfalls nichtig, da das: *Gebiete, Gegenden* Moabs, das Land Moab und *Söhne des Getümmels* das Volk bezeichnet und also gut zusammen passen. Das Land Moab soll erobert und verwüstet und das Volk vertilgt werden.

Ueber die Bedeutung der Worte בְּנֵי־שֵׁת, welche das Scepter zerschmettern sollen, sind die älteren und neueren Uebersetzer ganz verschiedener Meinung. Viele halten שֵׁת für einen Eigennamen, und zwar die meisten für den Seths, des Sohnes Adams, dagegen andere für ein Appellativum von שָׁאָה *lärmen, toben, rauschen* vom Wasser und Volksgetümmel und nehmen es gleichbedeutend mit שָׁאוֹן *Getümmel, Lärm,* wie Jes. 5, 14; 13, 4; 24, 8; Am. 2, 2; Hos. 10, 14, wo es vom Getümmel des Krieges gebraucht wird. Vom Geräusch des Wassers kommt es vor Ps. 65, 8. Dafs שֵׁת ein nomen proprium sei, nehmen auch der alexandrinische Uebersetzer, der Syrer, der heil. Hieronymus, der arab. Uebersetzer Saadia Hag-Gaon, der samaritan. Uebersetzer und Onkelos an, der unter בְּנֵי־שֵׁת alle Menschen versteht, denn er übersetzt יְשְׁלוֹט בְּכָל־בְּנֵי אֱנָשָׁא *dominabitur omnium filiorum hominis.* So auch Bonfrerius, der im Commentar zu dieser Stelle bemerkt: »melius meo iudicio nomine filiorum Seth intelligas omnes omnino homines, qui omnes quotquot a diluvio exstiterunt a Seth Adam filio fuerunt oriundi« und Patritius, dem die Söhne Seths das gläubige Volk, die frommen Anhänger Christi sind. Allein die Erklärung der Worte בְּנֵי־שֵׁת von allen Menschen oder dem gläubigen Volke halten wir aus mehreren Gründen für unrichtig, obgleich sie nach dem Vorgange der älteren Erklärer und Uebersetzer die gebräuchliche ist. Denn dafs בְּנֵי־שֵׁת alle Menschen bezeichne, nehmen auch Menochius, Münster, Paulus Fagius, Vatablus, Drusius, Ainsworth, Bonfrerius, Calmet, Herd und andere an. Unsere Gründe sind folgende. 1. Zuerst steht dieser Erklärung der Umstand entgegen, dafs sich nicht einsehen läfst, wie Bileam dazu hat kommen können, die Menschen nach dem 8ten Patriarchen Söhne Seths und

nicht nach ihrem ersten Stammvater Söhne Adams oder nach dem zweiten Söhne Noachs zu nennen. Diese Art der Bezeichnung findet sich auch sonst nirgends in der heil. Schrift. Auch pafst 2. : *alle Menschen* nicht in die Mitte zwischen Moab und Edom, V. 17 und 18, und 3. können, nach der Analogie von Jakob und Israel, Edom und Seir V. 18 die בְּנֵי־שֵׁת auch nur identisch mit Moab sein. Diese Gründe hat auch schon Mark der Erklärung der Söhne Seths von allen Menschen entgegengesetzt. Auch haben 4. die Israeliten nicht alle Völker vernichtet. Für die Meinung einiger Ausleger, die mit Grotius unter בְּנֵי־שֵׁת die Nachkommen eines besonders berühmten Königs der Moabiter verstehen, läfst sich gar kein Grund anführen, und es wäre auch sonderbar, wenn die Edomiter von einem sonst im A. T. nicht erwähnten Könige Söhne Seths genannt würden. Kann demnach שֵׁת nicht den Sohn Adams oder einen berühmten Moabiter bezeichnen und daher nicht als nomen proprium gefafst werden, so mufs man Denjenigen beistimmen, welche es nach unserer Ueberzeugung richtig und ganz zu dem Zusammenhange passend mit Verschuir, Gesenius, Dereser, Bade, Hengstenberg und anderen für contrahirt aus שְׁאֵת halten, welches in den Klageliedern 3, 47 sich findet, wo es im Parallelismus mit שֶׁבֶר *Bruch, Zerbrechung, Verderben* vorkommt und es in der Bedeutung *Getümmel*, tumultus und also gleichbedeutend mit שָׁאוֹן *Geräusch*, *Getümmel* steht. Die Moabiter werden hiernach als ein *übermüthiges*, *streitsüchtiges* und *feindliches* Volk bezeichnet, das im Kriege seinen Untergang finden soll. *Stolz* und *Uebermuth* werden auch von Jeremias 48, 29. 30. 45 den Moabitern vorgeworfen. Vgl. Jes. 16, 6. Verschuir schreibt : »Designantur tumultuosi, irrequieti, quorum consuetudo est continuis incursionibus, certaminibus et vexationibus aliis creare molestiam. Qui titulus optime convenit in Moabitas, Ammonitas, Idumaeos aliosque populos vicinos, Israelitis semper molestis.«

Dafs diese Erklärung der Worte : בְּנֵי־שֵׁת die richtige sei, wird auch durch zwei Stellen, worin auf unsere Stelle Bezug genommen wird, bestätigt. Die eine findet sich Am. 2, 2, wo der Prophet in den Worten : »Und ich sende Feuer in Moab und es verzehrt die Paläste von Karioth, und Moab kommt um im Getümmel (מֵת בְּשָׁאוֹן מוֹאָב), im Kriegsgeschrei, im Posaunenschall«, sich offenbar auf unsere Stelle bezieht. Die zweite bei Jerem. 48, 45 mit Bezug auf 4 Mos. 21, 28, die er fast wörtlich anführt, sagt : »Denn Feuer geht aus von Chesbon und Flamme aus Sihons Stadt, und sie verzehrt den Bart Moabs und den Scheitel der Söhne des Getümmels (בְּנֵי שָׁאוֹן). Vgl. Hengstenberg : Beiträge zur Einleitung ins alte Testament, Berlin 1836. Bd. II, S. 85 f. — Die übrigen Erklärungen sind alle willkürlich und grundlos. So meint Th. Christ. Lilienthal (die gute Sache der Offenbarung Th. I, S. 539 ff.), dafs בְּנֵי־שֵׁת die gläubigen Glieder der wahren Kirche (die Israeliten) und קַרְקַר von קִיר Mauer, eine *Mauer aufbauen*, mit einer Mauer zum Schutze umgeben, bedeute, und der Sinn sei : Gott werde die Glieder der wahren Kirche schützen. Allein diese Erklärung, welcher die von Patritius gegebene entspricht, erscheint schon wegen des vorhergehenden Versgliedes verwerflich. Auch kommt קַרְקַר nie in dieser Bedeutung vor. Dafs die Meinung von Venusi, nach welchem שֵׁת *Grundfeste* bedeuten soll, unzulässig sei, ist schon oben bemerkt worden. Die Unrichtigkeit dieser Bedeutung geht nicht blofs daraus hervor, dafs שֵׁת an keiner Stelle *Säule, Pfeiler, Grundfeste* hat, sondern auch daraus, dafs die Uebersetzung : *Söhne der Grundfeste*, wie etwa בֶּן־קֶשֶׁת *Sohn des Bogens*, s. v. a. Pfeil, unpassend ist.

Die Meinung von Oleaster, dafs בְּנֵי־שֵׁת der Name eines damals den Israeliten bekannten nahen Volkes sei (7)

---

(7) Auch scheint Aug. Knobel (die Völkertafel der Genesis, Giefsen 1850) dieser Meinung zu sein, indem er S. 211 schreibt : »Man

und etwa die Canaaniter bezeichne, wie die von Rabb. Nathan bei Drusius, dafs Seth der Name einer Stadt im Lande Moab sei, ferner wie die von Junius und Tremellius, die unter שֵׁת *Gesäfs* verstehen und: eos qui pone sunt, filios podicis oder sedis übersetzen und unter Söhnen des Hinteren oder Gesäfses (Jes. 20, 4; 2 Sam. 10, 4) die im Rücken Bileams liegenden Völker, die Ammoniter, Midianiter und die übrigen orientalischen Völker verstehen, sind wegen ihrer Grundlosigkeit kaum zur Erwähnung werth. Dasselbe gilt von der Meinung des Clericus z. d. St., der שֵׁת gleichbedeutend mit شَتّ (separatus, dispersus) nimmt, und darunter vertex montis fractus versteht, weil die von den Amoritern vertriebenen Moabiter nur die Gebirge bewohnt hätten, ferner von der, wonach שֵׁת von שָׁתָה *trinken*, *ebrius* bezeichnen soll, da Lot in der Trunkenheit Moab erzeugt habe; siehe Hiller bei J. G. Michaelis Not. brevior. in h. l. bibl. hebr. שֵׁת soll, wie בֵּן, זֵר, עֵץ, בֵּם, von בָּנָה, זָרָה, כָּמָה נָוָה gebildet sein. Allein es gibt keine Stellen, worin diese Bedeutung dem שֵׁת ertheilt wird. Die Meinung (Hafcuni bei Drusius zu d. St.; vgl. 1 Mos. 19, 31—37), dafs die Moabiter wegen ihres in Blutschande erzeugten Stammvaters *podex* genannt seien, ist durchaus unzulässig, weil unpassend und unschicklich. — Unzulässig ist auch die Meinung (la sainte bible De Vence, T. III, p. 301, Paris 1827), dafs nicht שֵׁת, sondern שֵׂת von נָשָׂא *elevavit* zu lesen sei und *elevatio*, *μεταφορικως superbia* bezeichnen soll, da die Moabiter Jerem. 48, 45 und Jes. 16, 6 als stolz bezeichnet würden. Allein man darf ohne die wichtigsten Gründe die Texteslesart nicht verlassen; und

---

könnte damit (mit Σήθ, der auch Typhon (Hyksus) nach Plutarch de Iside et Osirid. 41, 49. 61) die Kinder Seths vergleichen, welche sonst den Moabitern, Edomitern und Amalekitern genannt werden. (Num. 24, 17.)“

dafs eine solche willkürliche Veränderung unnöthig sei, haben wir bereits gezeigt. שֵׁת in der Bedeutung *obsidio* zu fassen, so dafs בְּנֵי־שֵׁת, *filii obsidionis* d. i. Feinde bezeichnen, wodurch die Israeliten fast beständig bedrängt worden sind, ist aus Ps. 3, 7, wo שׁוּת vom *Umlagern*, d. i. castra ponere gebraucht wird, nicht zu entnehmen, da שׁוּת auch hier nur *ponere* bedeutet. S. Junius bei Rosenmüller schol. in h. l. — Dem שֵׁת mit Hezel z. d. St. die Bedeutung *Alterthum* zu geben und sich zur Begründung mit ihm auf das Syrische ܫܬܐ, woher ܫܶܬܶܐܣܬܳܐ, zu berufen, verbietet die Sprache und es ist diese Erklärung auch gesucht und entspricht nicht dem Zwecke. Man sieht nicht ein, wie Bileam die Moabiter in Bezug auf das Alter Söhne des Alterthums nennen konnte. Waren doch auch die anderen angrenzenden Völker, wie die Edomiter und Ammoniter, alt. Mehreres über die abweichenden Erklärungen zu sagen, halten wir für ganz unnöthig.

Nachdem wir das Nöthige über die Bedeutung der verschieden verstandenen Worte gesagt haben, liegt uns jetzt ob, die Frage zu beantworten, ob Stern und Scepter, welcher Moab zerschmettern und die Söhne des Getümmels vertilgen soll, einen einzelnen aus Israel hervorgehenden König, David oder den Messias, wie viele Ausleger wollen, oder eine ideale Person, das personificirte israelitische Königthum bezeichne. Mehrere Ausleger, welche der Ansicht sind, dafs die Weissagung durch die Beziehung auf David vollkommen erschöpft sei, nehmen an, dafs die Weissagungen Bileams nicht vor David verfafst seien. Allein wenn auch erwiesen werden könnte, dafs durch *Stern* und *Scepter* David und seine Siegesmacht bezeichnet werde, so kann und darf doch dieses kein Grund sein, die Weissagungen Bileams in die Davidische Zeit zu versetzen. Es würde dieser Grund nur Geltung haben, wenn es keine eigentliche Weissagung oder göttliche Offenbarung über die Zukunft gäbe. Ueber die Aechtheit ist aber oben schon ausführlich die Rede gewesen. — Was nun die Frage betrifft, ob die

Weissagung Bileams sich ausschliefslich auf David beziehe, so müssen wir dieselbe aus folgenden Gründen mit Nein beantworten.

1. Ein nicht unwichtiger Grund, welcher dieser Erklärung entgegensteht, liegt in dem Umstande, dafs die Weissagung Bileams von einer *dauernden* Besiegung redet, dagegen die Besiegung der Moabiter durch David (2 Sam. 8, 2) nur eine *temporäre* war. Nicht lange nach David erholten sich die Moabiter und gelangten wieder zu einer nicht unbedeutenden Macht (2 Kön. 1, 1; Jes. 16, 1), woher sie von Neuem wieder Gegenstand der prophetischen Drohung wurden; vgl. Jes. 10, 28 ff.; 11, 24; Kap. 15 und 16; 25, 10. 48; Am. 2, 1 ff.; Zeph. 2, 8 ff.; vgl. Ps. 60, 10; 83, 7; Jer. 48, 1 ff. Der König Joram suchte vergebens dieselben wieder zu unterwerfen (2 Kön. 3, 4 ff.; 2 Chron. 20, 1 ff.), und gegen Joas führen sie sogar einen Offensivkrieg (2 Kön. 13, 20).

2. Ferner steht der Erklärung von David entgegen, dafs das, was Bileam von den Moabitern sagt, nicht diese allein, sondern überhaupt die Feinde des Volkes Gottes bezeichnet und durch die Erwähnung eines Hauptfeindes derselben die Idee des Sieges über alle Feinde individualisirt wird. So werden die Feinde des messianischen Reiches nicht nur mit dem allgemeinen Namen der Feinde der Theokratie גּוֹיִם genannt, sondern sie führen geradezu den Namen *Moab* Jes. Kap. 25, *Edom*, Jes. Kap. 63, Am. 9, 12, *Magog*, Ezech. Kap. 38, weil diese die damals feindlichen und mächtigen Völker waren. Vgl. Jes. 11, 14–16, wo die Wegräumung der Hindernisse zum Eintritt in das messianische Reich durch die Hinweisung auf die Wegräumung der Hindernisse zur Zeit des Alterthums geschildert wird. Die Feinde des theokratischen Volkes Israel sind daher nicht selten Typus der Feinde des Messias und seines Reiches, wie Israel Typus der christlichen Gemeinde ist. Die Gegenwart und das Bekannte diente den Propheten als Typus des Zukünftigen. Die Erfüllung der Weissagung

Bileams kann daher nur in einer gänzlichen und dauernden Besiegung der Feinde des Reiches Gottes überhaupt und nicht in einer völligen und dauernden Besiegung und dem gänzlichen Verschwinden der Moabiter gefunden werden.

3. Hierzu kommt, dafs für die messianische Erklärung unserer Stelle mehrere Gründe sprechen. Vgl. das oben Gesagte.

Dafs die Meinung, dafs durch Stern und Scepter entweder ausschliefslich, oder doch vorzugsweise und nur mit einer niederen Beziehung auf David, der Messias bezeichnet werde, sehr alt sei, und sich schon bei Onkelos, Pseudojonathan und im Targum von Jerusalem finde, beweisen die oben angeführten Uebersetzungen. Im Buche Sohar wird zu den Worten: »ich sehe ihn aber nicht jetzt«, bemerkt: »diefs ist zum Theil damals erfüllt worden; zum Theil wird es in den Tagen des Messias seine Erfüllung finden.« Mehrere andere Stellen aus jüdischen Schriftstellern, die unsere Stelle vom Messias erklären, hat Joh. de Voisin in dem Prooem. zu Raymundi Martini: in Prooem. pugio fidei p. 68, Raym. Martini Part. III, Dist. 3, Kap. 11, Schöttgen: Jesus der wahre Messias p. 151 gesammelt. Dafs diese Erklärung bei den Juden in alter Zeit sehr verbreitet gewesen ist, geht, wie bereits oben bemerkt wurde, insbesondere daraus hervor, dafs der berüchtigte Pseudomessias Ben-Cusiba (*Sohn der Lüge*) zu den Zeiten des Kaisers Hadrian aus ihr sich den Beinamen: Bar Chochab (בַּר כּוֹכָב) *Sohn des Sternes* beilegte, viele Juden um sich versammelte und den zweiten jüdischen Krieg veranlafste. Dafs nach dem Vorgange der Juden auch die Christen an unserer Stelle eine Weissagung vom Messias gefunden haben, oder dafs doch mehrere christliche Ausleger nicht eine ausschliefsliche Beziehung auf den Messias annehmen, sondern die Weissagung zunächst auf David beziehen, in dem und in dessen Siegen sie aber ein

Vorbild vom Messias und seinen geistigen Siegen finden, haben wir bereits ebenfalls oben nachgewiesen.

Die messianische Erklärung, die man, wie wir oben gesehen haben, auch bei den alten Juden und bei mehreren Vätern findet, und durch das neue Testament Matth. 2, wo von dem Sterne der Weisen die Rede ist, und durch innere Gründe als die richtige zu erweisen sucht, ist aber von Vielen, namentlich von Grotius, Verschuir (biblioth. Brem. nova class. III, 1, p. 1—80, wieder abged. in seinen Opuss. cc.), Michaelis, Dathe, welche beide die ausschliefsliche Beziehung auf David annehmen, de Wette (Kritik der Israel. Gesch. S. 364), der aus der Weissagung einen Beweis für die Erdichtung der ganzen Geschichte und für die Unächtheit des Pentateuchs entnimmt, Hengstenberg a. a. O. und vielen neueren protestantischen Auslegern als eine unbegründete bezeichnet und auf eine nicht ungeschickte Weise von Verschuir, der V. 17 auf David und Joh. Hyrcanus und V. 19 auf Alexander Jannäus bezieht, bestritten worden. Hengstenberg, der aber später, wie bereits bemerkt worden, seine Meinung geändert hat, bemerkt, dafs das Argument aus der Tradition allein nicht zum Beweise hinreiche und es hier den gröfsten Theil seiner Beweiskraft schon dadurch verliere, dafs die Stelle den fleischlichen messianischen Erwartungen der Juden einen willkommenen Anknüpfungspunkt dargeboten habe, dafs ferner der Beweis aus Stellen des neuen Testamentes hier gar nicht geführt werden könne, da die Erzählung von dem Sterne der Weisen aus dem Morgenlande, welcher Christi Geburt anzeigte, mit dem Sterne Bileams nichts gemein habe, wie dieses auch daraus hervorgehe, dafs Matthäus, für den sonst die Nachweisung der Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung ein Hauptzweck sei, unserer Stelle mit keinem Worte gedenke, wozu komme, dafs in der Weissagung Bileams nicht von einem eigentlichen Sterne die Rede sei und derselbe bildlich wie bei allen Nationen einen grofsen, glänzenden Herrscher

bezeichne. Endlich könne auch aus *inneren* Gründen kein Beweis für die Mitbeziehung auf Christus entnommen werden, indem die Weissagung durch die Beziehung auf David, der den Moabitern eine grofse Niederlage beigebracht und den Rest derselben tributpflichtig gemacht habe (2 Sam. 8, 2 und Ps. 60, 10), sich vollkommen erschöpfe.

Man mufs allerdings zugeben, dafs, wie wir unten näher darthun werden, die für die ausschliefsliche Beziehung auf den Messias vorgebrachten Gründe nicht strenge beweisend sind. Allein daraus folgt noch keinesweges, dafs Bileams Ausspruch sich gar nicht auf denselben beziehe. Vielmehr giebt es mehrere Gründe, welche wenigstens eine Mitbeziehung auf den Messias darthun. Eine Mitbeziehung findet nämlich statt, wenn man unter Stern eine ideale Person, das *personificirte israelitische Königthum*, welches sich im Christenthum fortsetzte und seine Höhe erreichte, versteht. Die Gründe, die für diese Auffassung sprechen und oben schon dem Wesentlichen nach angegeben wurden, sind vornehmlich folgende.

1. Für diese Erklärung spricht die Analogie der übrigen Weissagungen des Pentateuchs, indem an keiner Stelle der Weissagungen desselben, wenn man den Messias ausnimmt, der 1 Mos. 49, 10 שִׁילֹה genannt und daher als verschieden von David bezeichnet wird, eine einzelne Person, namentlich ein einzelner König der Zukunft bezeichnet wird. Dafs durch זֶרַע *Same* 1 Mos. 3, 15 und in den Verheifsungen an die Patriarchen eine collective Einheit, wozu der Messias gehört, ja das Haupt ist, bezeichnet werde, haben wir oben erwiesen und in der Abhandlung über Mos. 3, 15 ausführlich gezeigt. Da in den den Patriarchen zu Theil gewordenen Verheifsungen die Entstehung eines Königthums in Israel angekündigt wird, indem es Mos. 17, 6 heifst : »Könige werden von dir (Abraham) ausgehen« und V. 16 : »Und sie (Sara) wird zu Nationen, *Könige* der Völker werden von ihr sein«, 35, 11 : »Könige werden aus deinen (Jakobs) Lenden hervorgehen,« so kann

sich das: „es geht hervor ein Stern aus Jakob und es erhebt sich ein Scepter aus Israel", auf jene beziehen. Eine collective Bedeutung hat מֶלֶךְ *König* auch 5 Mos. 17, 15 ff., wo von dem zukünftigen Königthum in Israel die Rede ist.

2. Gegen die Beziehung auf einen einzelnen König spricht auch die *Analogie der Weissagungen Bileams*, weil sich diese nirgends auf ein einzelnes Individuum beziehen. Dafs Stern nicht ein einzelnes Individuum, sondern Israels siegreiche Macht bezeichne, nimmt auch Hezel an.

3. Da שֵׁבֶט *Scepter*, wie oben gezeigt worden ist, im Allgemeinen die Herrschaft bezeichnet, so kann es nicht ein einzelnes Individuum, einen einzelnen Herrscher bezeichnen, wie auch die Stelle 1 Mos. 49, 10, wo es von Juda heifst: „nicht weichen wird das Scepter von Juda und der Gesetzgeber von seinen Füfsen," deutlich darthut. Denn hier wird offenbar kein einzelner Herrscher, sondern der Principat oder nach anderen das Königthum, welches sich in dem Schilo, dem grofsen Friedebringer, vollenden soll, verheifsen.

4. Für diese Erklärung spricht auch V. 19, wo die Worte: „herrschen wird man aus Jakob," d. i. Herrschaft wird aus Jakob hervorgehen, als eine Erklärung des „es erhebt sich ein Scepter aus Israel", anzusehen sind. Auch V. 7 erscheint in den Worten: „erhabener sei als Agag sein König", der König Israels als eine ideale Person, die Personification des Königthums.

5. Dafs David und andere israelitische Könige nicht ausgeschlossen werden dürfen, beweisen auch die Worte: „und er zerschmettert die Ecken (Gebiete) Moabs und vertilgt alle Söhne des Getümmels", indem diese Worte wenigstens die alleinige Beziehung unserer Weissagung auf den Messias ausschliefsen. Denn da das israelitische Königthum erst in und mit dem Messias seine ganze Höhe und Bestimmung erreichte, wie schon 1 Mos. 49, 10 von Jakob vorherverkündigt und Ps. 2 und 110 als ein Weltreich und eine Macht geschildert wird, welche alle Feinde

und Alles Widerstrebende besiegt, so mufs die Weissagung Bileams auf den Messias, den gröfsten Nachkommen Jakobs, der ein geistiges Weltreich stiften soll, mit bezogen werden.

Nach dieser Erklärung wird dann von Bileam ein Sieg der Gemeinde Gottes über die Heidenwelt verheifsen, welchen die einzelnen Könige Israels nur unvollkommen und im Vorbilde realisirten. Analog ist die Stelle 2 Sam. 7, wo dem David von dem Propheten Nathan eine ewige Herrschaft verheifsen wird. Hiernach erscheint das Davidische Königthum, welches die Nachfolger Davids fortsetzten und im Messias seine Erfüllung erreichte, auch als eine Personification und Einheit.

Wenn man gegen die Mitbeziehung auf den Messias geltend macht, dafs die Erfüllung sich schon in den vormessianischen Zeiten, namentlich in denen Davids, vollständig nachweisen lasse, so haben wir schon oben bemerkt, dafs Bileam eine dauernde Besiegung weissagt und die temporäre Besiegung der Moabiter unter David, auf welche nicht lange nach David eine Kräftigung der Moabiter und eine Schwächung Israels folgte, nicht als eine Enderfüllung der Weissagung betrachtet werden kann. Da die Moabiter nur ein kleiner Theil der Feinde der Gemeinde Gottes sind, so könnte selbst dann, wenn dieselben von David gänzlich vernichtet worden wären, von einer Erfüllung der Weissagung Bileams, die alle Feinde des Reiches Gottes im Auge hat, doch nicht die Rede sein. Durch diese Bemerkung wird auch der Einwand gegen die messianische Beziehung beseitigt, die Moabiter seien zur Zeit der Ankunft des Messias schon vom Schauplatze der Geschichte verschwunden gewesen. Wurde die Weissagung Bileams demnach auch an den Moabitern als Feinden der Gemeinde Gottes im engeren Sinne erfüllt, so haben doch mit ihrem Aufhören noch keineswegs die Feinde derselben aufgehört und die Weissagung dadurch ihre Enderfüllung erreicht. So lange noch Feinde des Reiches Gottes

existiren und der Kampf mit denselben fortdauert, ist auch die Weissagung noch in Erfüllung begriffen. Wenn Tholuck, vermischte Schriften Th. 1, S. 417, die messianische Beziehung durch die Bemerkung zu bestreiten sucht: „man erwartet, daſs der Blick eines solchen Sehers, wie Bileam, sich nicht über das Bereich der irdischen Ereignisse heraus erhoben haben werde“, so ist dieselbe offenbar nichtig, weil sie von der Voraussetzung ausgeht, daſs derselbe nicht von Gott über die Zukunft belehrt worden sei; was aber Kap. 24, 2 ausdrücklich gesagt wird, indem es hier heiſst: „es kam über ihn der Geist Gottes,“ d. i. er wurde von Gott über die Zukunft belehrt.

Ist es demnach auſser Zweifel, daſs der Ausspruch Bileams auch auf den Messias, den Besieger aller seiner Feinde, sich mitbezieht, so muſs auch zwischen dem Sterne Bileams und dem Sterne der Weisen aus dem Morgenlande eine innere Beziehung angenommen werden. Der Stern Bileams ist Bild der Herrschermacht, welche sich in Israel erheben wird, der Stern der Weisen Symbol des Herrschers, in welchem die Herrschermacht concentrirt hervortritt. Für die Beziehung des Sternes Bileams auf den Stern der Weisen spricht auch, daſs die Magier viel Aehnlichkeit mit Bileam haben. Wie Bileam, so sind auch sie, wie ihr Name *μάγοι* zeigt, im Besitze geheimer Wissenschaft und Künste; wie Bileam, so bleiben auch sie nicht bei demjenigen stehen, was sie auf diesem Wege erforschten, sondern sie suchen tiefere Aufschlüsse bei dem Volke, welches sich einer göttlichen Offenbarung zu erfreuen hatte. Es ist daher wohl kaum daran zu zweifeln, daſs sie bei ihren Nachforschungen bei den unter ihnen lebenden Mitgliedern des Volkes Gottes, die zur Zeit der Geburt Christi in verschiedene Länder zerstreut waren, mit der Weissagung Bileams von dem Sterne aus Jakob bekannt wurden, wie Bileam mit den Verheiſsungen an die Patriarchen. Der Ausspruch Bileams muſste den Weisen aus dem Morgenlande um so interessanter [illegible]

scheinen, da derselbe mit ihnen in gleichen Verhältnissen stand. Wie die Weisen μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν waren, so war ebenfalls Bileam μάγος ἀπὸ ἀνατολῶν. Nach der Ansicht mehrerer Väter und Interpreten haben die Weisen aus dem Morgenlande nicht blofs in der Gegend, wo Bileam wohnte, gelebt, sondern sollen dieselben auch Nachkommen Bileams gewesen sein und sich bei denselben jene Weissagung traditionell erhalten haben. Vgl. Cornelius a Lapide z. d. St. und Kistemaker zu Matth. Kap. 2. Die Bekanntschaft mit dem Ausspruche Bileams mufste aber die Sehnsucht nach dem von ihm angekündigten Sterne bei denselben erwecken und sie tauglich machen, göttliche Belehrung über die Bedeutung des Sternes, welcher aus Jakob hervorgehen soll, zu empfangen und in ihm die Geburt des Königs der Juden zu erkennen. Sie konnten daher auch sprechen : „εἴδομεν αὐτοῦ τὸν ἀστέρα," wir haben *seinen* d. i. den uns bekannten Stern gesehen, wie Bileam ausrufet : „ich sehe ihn und ich schaue ihn."

Findet demnach eine innere Beziehung zwischen dem Sterne Bileams und dem der Weisen aus dem Morgenlande statt, so unterliegt es auch keinem Zweifel, dafs Matthäus, der hierüber 2, 1—13 berichtet, diese Beziehung erkannt habe. Man darf dieses um so weniger bezweifeln, da es eine Hauptabsicht des Matthäus ist, nachzuweisen, dafs die alttestamentlichen, auf den Messias sich beziehenden Weissagungen in Jesu von Nazareth in Erfüllung gegangen seien. In der Jugendgeschichte Jesu kommt bei Matthäus das Geschichtliche, welches er als seinen nächsten Lesern bekannt voraussetzen konnte, nur in so weit in Betracht, als es zur Bestätigung alttestamentlicher Weissagungen und zur Erreichung seines Zweckes diente. Anders verhält sich die Sache bei Lucas, da dieser den Zweck hat, seinen Lesern geschichtliche Belehrung mitzutheilen. In der Erzählung von den Weisen aus dem Morgenlande kommen noch zwei andere Beziehungen vor, indem Matthäus darin die von der Geburt des Messias zu

Bethlehem handelnde Weissagung des Propheten Micha Kap. 5 anführt und auf die Stellen Ps. 72, 10 : „die Könige von Saba und Sabäa werden Geschenke bringen," und Jes. 60, 6 : „Sie alle von Saba werden kommen, Gold und Weihrauch bringen sie und das Lob des Herrn verkündigen sie," sich bezieht und ihre Erfüllung nachweist. Hätte Matthäus, der ein grofses Gewicht auf den Stern legt, den die *μάγοι* sahen (2, 1. 2. 7. 9. 10), nicht die Weissagung Bileams vom Stern im Auge gehabt, so würde er den Zweck, welchen er bei der Erzählung 2, 1—12 so streng verfolgt, vergessen haben, was gar nicht anzunehmen ist. Findet aber eine alttestamentliche Beziehung statt, so kann er nur an unsere Weissagung gedacht haben. Dafs Matthäus in seinem Berichte über die Weisen sich auf Bileam beziehe, und namentlich 4 Mos. 23, 7 : „Aus Aram holte mich Balak, der König Moabs von den Bergen *des Ostens* (מֵהַרְרֵי־קֶדֶם)" bei den Worten: *μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγένοντο,* im Auge habe, ist kaum zweifelhaft, zumal wenn man die Worte V. 2 *εἴδομεν αὐτοῦ τὸν ἀστέρα*, die zu : „ich sehe ihn und ich schaue ihn" in unverkennbarer Beziehung stehen, hinzunimmt. Die Worte Bileams : „ich sehe ihn und ich schaue ihn" wurden erst durch den Stern, welchen die *μάγοι* wirklich sahen, in vollem Sinne erfüllt. Es liegt hierin eine offenbare Uebereinstimmung in der Bezeichnung der Personen. Es haben zwar einige Ausleger die Beziehung des Matthäus auf die Weissagung Bileams bestritten, weil jener diese nicht ausdrücklich citirt, allein diese Entgegnung ist von gar keiner Bedeutung, da Matthäus den mit ihren heiligen Schriften ganz vertrauten Juden gegenüber sich mit blofsen Andeutungen oft begnügt. So wird von ihm auch bei den beiden anderen Punkten seiner Erzählung Kap. 2 kein ausdrückliches Citat angeführt. Denn V. 6 giebt nur die Worte der Mitglieder des Synedriums an. V. 19 und 20 kann man ebenfalls als in Beziehung zu 2 Mos. 4, 19 stehend ansehen, ohne dafs Matthäus hierauf hinweist.

Eine Beziehung auf den aus Jakob hervorgehenden Stern läfst sich auch in den Worten Jesu Apocal. 22, 16: „ἐγώ εἰμι ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαβίδ, ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπὸς ὁ πρωϊνός," wodurch Christus als *heller Morgenstern* bezeichnet wird (vgl. 2 Petr. 1, 19, wo Christus φωσφόρος, lucifer, *Morgenstern* heifst), um so weniger verkennen, als derselbe im Vorhergehenden analog *Wurzel* und *Geschlecht* Davids genannt wird. Die Bezeichnung des Messias durch Stern kommt sonst nirgends im A. T. vor. — Da der Stern am Himmel leuchtet, so haben einige Ausleger hierin auch eine Hinweisung auf die Abkunft des Messias vom Himmel und seine Gottheit gefunden. Dafs die Weisen in dem Messias, dessen Stern sie gesehen hatten, ein göttliches Wesen erkannten, geht aus den Worten hervor: „wir sind gekommen, ihn *anzubeten*."

Da der Stern *leuchtet*, so meint Bade in der „Christologie des alten Testamentes," Th. I, S. 118 f., dafs in dieser Bezeichnung der Messias zugleich als derjenige bestimmt werde, der das Licht der Welt ist und jeden Menschen, der in die Welt kommt, erleuchtet, Joh. 8, 12; 1. 4. 9 und die geistige Finsternifs entfernt. Allein diese Bedeutung des Sternes scheint mir gesucht und gezwungen, weil die Weissagung Bileams nicht die Belehrung und Erleuchtung der Menschen, sondern die grofse siegreiche Macht der aus Jakob hervorgehenden Herrschaft und das Königthum hervorhebt. Hierzu kommt, dafs Bade den Stern zu speciell vom Messias deutet, da doch der Messias nur die Spitze und gröfste Höhe des Königthums Israels ist. Die Beziehung auf David und andere grofse Herrscher Israels darf nicht ausgeschlossen werden, da Israels siegreiche Macht durch die Worte: „und er (der Scepter) zerschmettert die Gebiete Moabs" deutlich angedeutet wird und die Siege der Gemeinde Gottes über die Feinde im alten Bunde nicht ausgeschlossen und nur von den geistigen Siegen des Messias über seine Feinde erklärt werden. Israels Macht und Siege erscheinen dem

Bileam in Verbindung mit den Siegen des Messias, des gröfsten Nachkommen Jakobs, als verbunden. Aehnlich erscheint das Königthum Davids mit dem des Messias verbunden und als ewig 2 Sam. Kap. 7.

Da der Ausspruch Bileams: „er (der Scepter) zerschmettert die Gebiete Moabs und vernichtet alle Söhne des Getümmels," in so weit er sich auf die Gemeinde Gottes im alten Bunde bezieht, deren Siege über die Feinde und die traurigen Folgen ihrer Feindschaft verkündigt, so kann derselbe, in so weit er auf Christus und sein Reich sich bezieht, nur die Besiegung, Züchtigung und das Verderben der Feinde des Christenthums verkündigen. Dafs der Messias das Scepter, das Zeichen seiner königlichen Macht und Würde, besonders zur Bestrafung, zur Vernichtung seiner stolzen, übermüthigen Feinde im Allgemeinen führen werde, was Ps. 2 und 110 von ihm vorherverkündigt wird, erkennt auch Bade a. a. O. S. 124 an. Von Heil bringenden Siegen des Reiches Christi über die Feinde kann daher nicht die Rede sein und hier der Stern nicht als Symbol der Erleuchtung der Welt durch den Messias angesehen werden, wie Bade a. a. O. S. 118. 122 behauptet. Wenn derselbe ferner in dem Sterne eine Andeutung der himmlischen Abkunft des Messias und seiner Gottheit findet und meint, dafs derselbe dadurch als Gott-König bezeichnet werde, so ist dieses offenbar gesucht, und schon deswegen unzulässig, weil der Stern aus Jakob hervorgehen soll und der den Weisen aufser Palästina ἐν ἀνάτολῃ erscheinende Stern nur Symbol ist. Hätte die Weissagung auf die himmlische Abkunft und die Gottheit des Messias hinweisen wollen, so hätte dieses durch die Hervorhebung, dafs der Stern *am Himmel* erscheine, angedeutet werden müssen. Allein der Stern kann an unserer Stelle nur Symbol der Herrschaft und Macht sein, die sich in Besiegung und Züchtigung der Feinde offenbart. Die himmlische Abkunft und die Gottheit des Messias mufs aus anderen Stellen

wie z. B. Mich. 5, 1; Ps. 45. 72. 110; Jes. 9, 6 erwiesen werden. Vgl. unsere Abhandlung de divina Messiae natura in libris sacris veteris Testamenti, in der Exegesis critica in Jesaiae cap. LII, 13 — LIII, 12. Monasterii Westphalorum MDCCCXXXVI, p. 301—487, wo wir die Stellen, die von der Gottheit des Messias handeln, angeführt haben.

Wenn Bade a. a. O. S. 124 f. als Grund, warum *Stern* und *Scepter* nicht David und seine Herrscherwürde bezeichnen könne, anführt, dafs Bileam sage : „ich sehe ihn," indem daraus hervorgehe, dafs der herrliche König, welchen Bileam schaue, *schon damals* existirt haben müsse, was von David nicht gesagt werden könne, so ist derselbe offenbar nichtig, weil in den Weissagungen die zukünftigen Personen und Begebenheiten nicht selten so dargestellt werden, dafs sie dem Propheten in seinem exstatischen Zustande als gegenwärtig erscheinen. So heifst es z. B. von der Jungfrau, der Mutter des Heilandes, Jes. 7, 14 : „Siehe, die Jungfrau *ist* schwanger" und Jes. 9, 5 : „ein Kind ist uns geboren (יֻלַּד), ein Sohn *ist uns* gegeben (נִתַּן)." Wenn sich den Propheten in ihrer prophetischen Anschauung die Zukunft als Gegenwart darstellte, so konnte Bileam auch richtig von *David* sagen : „ich sehe ihn." — Es kann daher die vom Messias handelnde Stelle Micha 5, 1 : „der Herrscher in Israel, dessen Ausgang von Anbeginn, von den Tagen der Ewigkeit war," nicht verglichen werden. Ausführlich haben wir über diesen Gegenstand im zweiten Theile unserer Beiträge zur Erklärung des alten Testamentes, Münster 1853, S. 39 ff. gehandelt. Auch kann aus dem a. a. O. S. 125 angeführten Grunde, dafs David nirgend *Stern* genannt wurde, nicht die Erklärung des Sternes von David bestritten werden. Bezeichnet *Stern* überhaupt eine glänzende Herrschaft, so könnte derselbe auch David bezeichnen. Nach der von uns gegebenen Erklärung haben wir diese Auffassung gar nicht nöthig.

Was endlich die für die ausschliefsliche Beziehung auf den Messias vorgebrachten Gründe betrifft, so sind sie, wie schon oben bemerkt worden ist, keinesweges beweisend. *Erstens* stehen der ausschliefslichen Erklärung des Sternes und des Scepters vom Messias und seinem Königthum (Reiche) alle die Gründe entgegen, wodurch wir oben zu zeigen gesucht haben, dafs Bileam das israelitische Königthum und das Reich Christi im Auge hat und den Sieg der Gemeinde Gottes über alle seine Feinde verkündigt. *Zweitens* sind die für die ausschliefsliche Erklärung vom Messias angeführten Gründe auch ohne Beweiskraft. Ein nicht geringes Gewicht wird darauf gelegt, dafs Bileam 24, 14 Balak, dem Moabiterkönige, ankündigt, er werde ihm dasjenige anzeigen, was seinem Volke geschehen werde *am Ende der Tage* (בְּאַחֲרִית הַיָּמִים). Dieser Ausdruck soll nur von der messianischen Zeit verstanden werden können. Man mufs allerdings zugeben, wie auch schon oben gezeigt worden ist, dafs dieser Ausdruck bei den späteren Propheten nur von der messianischen Zeit gebraucht wird. Allein diese Bestimmtheit findet sich nicht in den Büchern Moses, wie 1 Mos. 49, 2 und 5 Mos. 4, 30 zeigen, indem hier dadurch auch andere Zeiten wenigstens mit umfafst werden. Einen zweiten Hauptgrund für die ausschliefsliche Erklärung vom Messias entnehmen die Ausleger aus den Worten: „er wird zerstören alle Söhne Seths.“ Die Söhne Seths sollen hier das ganze Menschengeschlecht bezeichnen, weil alle Menschen von Seth, dem Sohne Adams und Stammvater Noachs abstammen. Allein so alt auch diese Erklärung ist — denn sie findet sich schon bei Onkelos, wie bereits oben bemerkt wurde — so ist sie doch unzulässig, indem, wie ebenfalls oben erwiesen, hier von Seth nicht die Rede sein kann, und שֵׁת ein Appellativum ist und *Getümmel* bedeutet. Was ferner die oben angeführten Stellen aus Matthäus und der Apocal. betrifft, so kann daraus auch nicht die alleinige Erklärung vom Messias entnommen werden, indem, wie

ebenfalls bewiesen wurde, unter Stern das israelitische Königthum, welches in erhabenerer Weise der Messias fortsetzt, zu verstehen ist. Die von Patritius für die ausschliefsliche Erklärung von Christus angeführten Gründe werden wir unten noch in nähere Erwägung ziehen.

Der Sinn des V. 17 ist demnach : Das Königthum, was dereinst in Israel entstehen wird, wird zu einer grofsen Macht, Ruhm und Glanz gelangen und alle Feinde desselben besiegen und vernichten. Da das Königthum Israels im Messiasreiche zur gröfsten Macht und Ehre und zum gröfsten Ruhm gelangte, so verkündigt Bileam hier hauptsächlich die geistigen Siege des Christenthums über die Völker der Erde. Es stimmt die Weissagung Bileams daher der Sache nach mit der Jakobs 1 Mos. 49, 10, wonach alle Völker der Erde dem Schilo gehorchen sollen, überein.

Ueber die von Patritius gegebene Uebersetzung dieses Verses : „Intuebor illum sed non est propinquus; incedet stella Jacobaea, et surget virga israelitica, et percutiet latera Moabi, et recreabit omnes filios Sethi," ist nur das zu mifsbilligen, dafs das Futurum intuebor statt des Präsens und, wie wir gezeigt haben, קַרְקַר unrichtig *recreabit* übersetzt und שֵׁת für ein Nomen proprium hält.

V. 18. In diesem Verse verkündet Bileam, dafs der Stern und Scepter aus Israel den in südlicher Nachbarschaft wohnenden feindlichen Edomitern den Untergang bereiten werde. Es sollen die Feinde, die Israel den Untergang bereiten wollen, selbst zu Grunde gehen. Auffallend kann es erscheinen, dafs Israel oder vielmehr das israelitische Königthum den Edomitern, gegen welche Israel eine freundliche und brüderliche Gesinnung haben soll, den Untergang bringen soll. 5 Mos. 2, 5. 6. läfst Jehova durch Moses den Israeliten sagen : „nehmet euch wohl in Acht, dafs ihr sie (die Edomiter, ihre *Brüder*, durch deren Grenze sie auf dem Wege nach Canaan ziehen sollen, V. 4) nicht bekrieget, denn ich werde euch nichts von ihrem Lande

zur Besitzung geben, auch nicht einen Fufs breit, denn Esau zur Besitzung habe ich das Gebirg Seir gegeben. Die Speise, die ihr esset, sollt ihr von ihnen kaufen um Gold, und das Wasser, das ihr trinket, sollt ihr von ihnen kaufen um Gold." Und 5 Mos. 23, 7 heifst es: „den Edomiter sollst du nicht verabscheuen, denn er ist *dein Bruder*." Wenn nun Bileam verkündigt, dafs die Israeliten Edom in Besitz nehmen werden, so liegt der Grund offenbar in der Feindschaft der Edomiter gegen die Israeliten, woher er denn auch jene seine (Israels) Feinde (אֹיְבָיו) nennt. Die Feindschaft der Edomiter, welche schon zur Zeit Moses sich dadurch zu erkennen gab, dafs sie nach 4 Mos. 20, 14—21 den Israeliten den erbetenen Durchzug durch ihr Land verweigerten und ihnen nach V. 20 daselbst mit grofser Macht entgegen zogen, vermehrte sich in der Folgezeit und ging in bitteren Hafs über, so dafs dadurch die Liebesbande, welche Israel heilig waren, zerrissen wurden. Die Israeliten waren daher genöthigt, den feindlichen Edomitern mit aller Macht entgegen zu treten und konnten sich durch das Recht des von den Edomitern veranlafsten Krieges ihres Landes bemächtigen. Das Suffix in אֹיְבָיו ist nicht, wie einige Ausleger (Bade) wollen, auf Seir (das von den Edomitern nach Vertreibung der alten Einwohner bewohnte Land), sondern mit dem alexandrinischen Uebersetzer (*Ἠσαῦ ὁ ἐχθρὸς αὐτοῦ*) auf Israel zu beziehen und in dem Sinne: „die da seine Feinde sind" zu fassen. Dafür sprechen auch V. 8 גּוֹיִם צָרָיו und die Angemessenheit. Bezieht man אֹיְבָיו auf Israel, so liegt darin ausgedrückt, dafs die Feindschaft nicht von Israel, der Gemeinde Jehovas, sondern von Edom, dem Repräsentanten aller Feinde des göttlichen Reiches, ausgehe. Für die Beziehung des Suffixs auf Israel spricht auch der Gegensatz im Folgenden: Israels Feinde, die ihm den Untergang bringen wollen, gehen selbst zu Grunde, und zwar wegen ihrer Feindschaft, Israel aber schafft Mach-

Für diese Erklärung sprechen endlich auch Parallelstellen, in welchen die Feindschaft als von Edom ausgehend bezeichnet wird. So sagt Amos 1, 11 : „Darum weil er verfolgt mit dem Schwerte seinen Bruder, und verdirbt seine Liebe, und sein Zorn zerreifst beständig, und sein Grimm bewahret ewig.“ Von wem nun die Besitznahme Edoms ausgehen werde, wird hier zwar nicht ausdrücklich gesagt. Wenn man aber erwägt, dafs nach V. 14 Bileam in der allgemeinen Bezeichnung des Thema zu Balak sagt : „ich will dir verkündigen, was dieses Volk (Israel) deinem Volke (Edom) thun wird am Ende der Tage, nach V. 17 ein Stern aus Jakob hervorgehen und ein Scepter aus Jakob sich erheben soll, welcher die Moabiter zerschmettert und nach V. 19 ein Herrscher aus Jakob kommen soll, der die Uebrigen aus der Stadt vertilgt, und es in dem Gegensatze in unserem 18. Verse heifst : „und Israel schafft Macht,“ so kann es nicht zweifelhaft sein, dafs Bileam das israelitische Königthum im Auge hat, obgleich er es nicht nennt. Was nun die Erfüllung betrifft, so kann diese wenigstens nicht ausschliefslich in die Zeiten Davids, wie einige Ausleger wollen, gesetzt werden. Denn wenn auch David nach 2 Sam. 8, 14; 1 Kön. 11, 15. 16; 1 Chron. 18, 12. 13; Ps. 60, 2. 10. 11 die Edomiter besiegt und tributpflichtig gemacht hat, so darf doch die Weissagung auf die Unterjochung der Edomiter durch denselben nicht beschränkt werden, indem die Propheten nach David mit wörtlicher Anknüpfung an unsere Weissagung eine neue Eroberung und Erfüllung derselben ankündigen. So weissagt Amos in der messianischen Stelle 9, 12: „Jehova werde die gefallene Hütte Davids wieder aufrichten, auf dafs sie besitzen den Rest Edoms“ לְמַעַן יִירְשׁוּ אֶת־שְׁאֵרִית אֱדוֹם. Nach Amos geht demnach die Verkündigung Bileams nicht auf ein einzelnes Ereignifs, welches durch David herbeigeführt wurde, sondern auf eine ganze Reihe von Ereignissen, welche das israelitische Königthum mit Einschlufs des

messianischen herbeiführen soll. Ferner bezieht sich auch Obadja in seiner Weissagung über Edom offenbar auf unsere Stelle. Namentlich gehören hierher V. 3. 4, wo es heifst: „Deines (Edoms) Herzens Uebermuth betrog dich, der in Felsenklüften seine stolze Wohnung bewohnt, der in seinem Herzen sagte, „wer wird mich zur Erde stürzen?" aber auch wenn du hoch machst wie der Adler und zwischen Sternen dein Nest bauest; von da stürze ich dich herab, spricht Jehova." Die Beziehung dieser Worte auf V. 21 „gelegt auf einen Felsen ward dein Nest," läfst sich gar nicht verkennen, wie die Obad. 18, wo das Haus Jakobs mit Feuer, das Haus Josephs mit Flamme, das Haus Esaus mit Stoppeln, welche von jenen angezündet und verbrannt werden, so dafs keiner übrig bleibt vom Hause Esau's (שָׂרִיד לְבֵית עֵשָׂו), verglichen werden, auf die Worte Bileams 21, 19: „und er (ein Herrscher aus Jakob) vertilgt, wer übrig ist, aus der Stadt (וְהֶאֱבִיד שָׂרִיד מֵעִיר). Da die Edomiter hier wie die Moabiter V. 17 offenbar als Feinde des Reiches Gottes erscheinen, als Repräsentanten aller Feinde desselben sind, wie Jes. 63, 1 ff., wo der Messias mit Blut gefärbten Kleidern als Besieger derselben d. i. aller feindlichen Völker erscheint, und da das, was von diesen einzelnen Völkern gesagt wird, die Idee des Sieges des Reiches Gottes individualisiren soll, wie schon Mark anerkennt (8), so ist auch Israel als der Repräsentant der Gemeinde Gottes, welche im neuen Bunde zu völligem geistigem Siege über alle seine Feinde gelangt, zu fassen. Die Erfüllung des Anspruchs Bileams ist daher erst in dem vollendeten Kampfe des Reiches Gottes über alle Feinde und Gegensätze zu setzen, woher also unsere Weissagung eine messianische ist.

---

(8) Der bemerkt, dafs die Weissagung nicht allein auf die Edomiter, sondern auch auf eorum imitatores in impietate et hostibus [illegible] verum Israelem animis et moliminibus gehe.

V. 19. Der V. 17 und 18 in specieller Anwendung auf Edom und Moab ausgesprochene Gedanke eines Sieges, welchen Israels Königthum über seine Feinde erlangen soll, kehrt in den Worten des V. 19: „Und herrschen wird man von Jakob aus, — und vertilgt wird, wer übrig ist, aus der Stadt," in allgemeiner Fassung wieder. Da וְיֵרְדְּ von רָדָה *herrschen*, ohne bestimmtes Subject steht und auch das Object der Herrschaft nicht angegeben wird, so entsteht die Frage, wer denn das Sub- und Object sei. Wenn wir auf den Zusammenhang und auf Obadja sehen, welcher von den Edomitern weissagt, so kann es nicht zweifelhaft sein, dafs zunächst zwar die Edomiter als Object gemeint sind, aber doch keinesweges diese *allein*, sondern mit Einschlufs der גּוֹיִם, der Feinde des Reiches Gottes, deren Repräsentanten die Edomiter sind. Denn wenn nur an die Herrschaft über die Edomiter und an die Vertilgung aus ihren Städten zu denken wäre, so hätte dieses näher bezeichnet werden müssen. Auch weiset das יֵרְדְּ, welches ohne Zweifel absichtlich ohne bestimmtes Subject steht, darauf hin, dafs hier nicht an einen König, als einzelnes Individuum, wie David, oder, wie Bade meint, den Messias, sondern an ein ganzes Geschlecht, das Königthum, zu denken ist. Vgl. Ps. 72, 8. Es ist daher auch unzulässig, mit Bade S. 129 unter *Stadt* speciell Rom zu verstehen.

In den folgenden Versen 20—24 wendet sich der Seherblick Bileams zu andern Völkern, welchen er ihr zukünftiges Schicksal ankündigt. Zuerst sind es die mächtigen *Amalekiter*, welche Bileam den Anfang (רֵאשִׁית), d. i. das vorzüglichste der Völker (גּוֹיִם) nennt, und welchen bitteren Feinden Israels er den Untergang ankündigt, dann V. 21. 22 die canaanitischen (nicht midianitischen Richt 1, 16; 4, 11; 1 Sam. 15, 6; 30, 29) Keniter (1 Mos. 15, 19; 4 Mos. 14, 25. 43. 45), welche einen Kain (nicht den der midianitischen Keniter) zum Stammvater hatten und deren Land verwüstet werden soll, bis Assur Israel gefangen

wegführt, und endlich 23 und 24 die Assyrer und *Transeuphratenser* (עֵבֶר, nicht Hebräer), welchen ein aus Westen, namentlich den Küstenländern des Mittelmeeres, vornehmlich Cypern (כִּתִּים) kommendes Volk (Griechen und Römern), das Assyrien und das Land jenseits des Euphrats erobert, den Untergang bereiten soll. Es läfst sich in der Weissagung Bileams ein Fortschreiten nicht verkennen. Denn Bileam beginnt bei den Moabitern, den östlichen Feinden Israels, weil er es mit deren Feinde zunächst zu thun hatte, von da wendet er sich zu den Edomitern, die unter den östlichen Feinden südlich wohnten, dann zu den südlichen Feinden, den Amalekitern, und den mit ihnen das Gebirge bewohnenden Canaanitern. Hierauf wendet Bileam seinen Blick von den nächsten Umgebungen Israels in die weitere Ferne, und sieht von den Ufern des Tigris und des Euphrats neue gefährliche Feinde gegen Israel sich erheben, und verkündet, wie Jehova ihnen durch Völker, die er aus dem fernen Westlande herbeiführt, den Untergang für das bereitet, was sie an seinem Volke verübt haben. Was die Amalekiter betrifft, so haben Saul und David den auf sie sich beziehenden Ausspruch zwar seiner Erfüllung nahe gebracht, allein dadurch hat das Reich Gottes noch nicht einen dauerhaften und vollständigen Sieg erreicht, und man mufs daher diese als Repräsentanten aller bitteren Feinde des Reiches Gottes ansehen, deren Erfüllung erst im Christenthum ihr Ende erreicht.

§. 7.

Widerlegung der Erklärungen 4 Mos. 24, 17—19 von der Person des Messias oder von David als Typus Christi.

Da die bezeichneten Erklärungen von 4 Mos. 24, 17—19 im Vorhergehenden der Hauptsache nach schon als unbegründet nachgewiesen worden sind, so haben wir über dieselben hier nur wenig hinzuzufügen.

I. Was zuerst die ausschliefsliche Erklärung vom Messias betrifft, so haben wir bereits gezeigt, dafs derselben mehrere nicht unwichtige Gründe entgegenstehen. Dafs wenigstens eine Mitbeziehung auf die Moabiter vor der Ankunft Christi angenommen werden mufs, geht schon aus dem Wunsche des Balaks an Bileam, Israel zu fluchen, und aus dem Umstande hervor, dafs nach Christi Geburt von dem Volke Israel aus gegen die Moabiter keine vernichtende Kriege geführt worden sind. Und wenn es 24, 14 heifst: „ich will dir verkündigen, was *dieses* Volk (Israel) deinem Volke thun wird," und wenn nach V. 17 ein aus Israel sich erhebender Scepter die Gebiete Moabs zerschmettern, also eine zerstörende Gewalt über die Moabiter üben soll, so ist einleuchtend, dafs wenigstens die Siege Israels über die Moabiter unter David und den folgenden Königen nicht ausgeschlossen werden dürfen. Dieses mufs auch selbst dann zugegeben werden, wenn die Moabiter die Feinde Israels überhaupt repräsentiren. Da nun ferner dasjenige, was von den übrigen, von V. 20—24 genannten Völkern geweissagt wird, sich hauptsächlich auf die Zeiten vor Christi Geburt bezieht, und mehrere Gründe, die wir oben angeführt haben, dafür sprechen, dafs Bileam eine *ideale Person*, das *personificirte israelitische Königthum* im Auge hat, so ist nicht zweifel-

haft, dafs die ausschliefsliche Erklärung unserer Stelle vom Messias unzulässig ist.

Was nun endlich die Gründe betrifft, welche für die ausschliefsliche Erklärung vom Messias angeführt werden, so sind die bereits oben angeführten, wie wir gesehen haben, insgesammt der Art, dafs daraus diese Erklärung nicht bewiesen werden kann. Patritius, welcher die alleinige Beziehung unserer Stelle auf Christus annimmt, sucht seine Ansicht a. a. O. S. 152—167 durch vier Argumente darzuthun. Den ersten Beweisgrund entnimmt er *ex serie materiaque parabolarum*, den zweiten *ex Balaami consilio*, den dritten *ex partibus atque adiunctis ipsius vaticinii* und den vierten *ex diversorum auctoritatibus.*

Nach dem *ersten* Beweisgrunde sollen die vier prophetischen Aussprüche der Gleichnisse (מְשָׁלִים) von vier verschiedenen Zeiträumen des Volkes Israel handeln, wovon der letzte sich auf die messianische Zeit beziehe. Dafs von vier Zeiträumen die Rede sei, hat auch schon Mieg in der Dissert. de stella et sceptro bileamitico zu zeigen gesucht. Von dem *ersten* Zeitraume soll in dem ersten מָשָׁל Kap. 23, 7—10 die Rede sein und derselbe die Zeit von den Anfängen Israels, d. i. von Abraham bis zum Auszuge aus Aegypten umfassen. Denn Bileam spreche von einer Absonderung des Volkes (23, 9), welche seit Abrahams Auswanderung aus Ur in Chaldäa stattgefunden habe (1 Mos. 12, 1—3), von der zahllosen Nachkommenschaft (13, 16; 23, 10), welche dem Abraham, Isaak und Jakob (1 Mos. 13, 16; 28, 14) verheifsen worden sei. Allein diese Behauptung ist unbegründet. Denn was V. 9 von dem Abgesondertsein Israels von den Heiden und V. 10 von dessen zahlloser Menge, sowie von dessen Glück und Rechtschaffenheit gesagt wird, darf nicht auf die Vergangenheit beschränkt werden. Israel lebte auch nach Eroberung Canaans von den Heiden abgesondert, indem die Canaaniter entweder getödtet oder vertrieben wurden, und es vermehrte sich auch sehr und genofs noch glück-

lichere Zeiten, als von Abraham bis zum Auszuge aus Aegypten. Eine Beschränkung auf die bezeichnete Zeit ist daher unzulässig. Wenn Israel 4 Mos. 23, 10 wie 1 Mos. 28, 14 mit dem Staube verglichen wird, so darf dieses keinesweges auf die Zeit bis zum Auszuge aus Aegypten beschränkt werden. Die Verheifsung umfafst die ganze Zukunft. — Der *zweite Maschal* 23, 18—24 soll die Zeit vom Auszuge aus Aegypten bis zur Eroberung Canaans schildern. Es ist zwar richtig, dafs V. 21 —23 von der Zeit vom Auszuge aus Aegypten bis zur Zeit Bileams die Rede ist, und das von Gott geschützte Israel gepriesen wird, aber diese Zeit hat doch Bileam nicht allein im Auge, indem Bileam ihm nach V. 20 Glück verheifst und V. 24 verkündigt, dafs es alle seine Feinde besiegen und vernichten werde. Es findet sich hier eine passende Beziehung auf 1 Mos. 49, 9, wo Jakob von Juda, dem Herrscherstamme unter Israel sagt: „ein junger Löwe ist Juda"; vgl. 24, 9. Das כָּעֵת *zur Zeit* V. 23 bezeichnet nicht ausschliefslich die Zeit vom Auszuge aus Aegypten bis zur Zeit des Einzuges in Canaan, sondern *jede* Zeit, worin Gott sich Israel offenbart und seine Propheten sendet. Vgl. 5 Mos. 18, 9 ff. — Der *dritte Maschal* 24, 3—9 soll dem dritten Zeitraume von der Eroberung Canaans bis zur Geburt Christi entsprechen. In dieser Stelle preist Bileam zuerst Israels Heil und Segensfülle und dann seine den Feinden furchtbare Macht, welche sie zermalmet. Nach V. 9, womit Bileam diesen Ausspruch schliefst, sollen die gesegnet sein, welche Israel segnen, hingegen verflucht, die Israel fluchen. Vgl. 1 Mos. 27, 29. Es ist allerdings wahr, dafs in diesem Ausspruche von Israels glücklicher Zukunft die Rede ist und die unglücklichen Zeiten, wie die der Unterjochung in der Richterperiode und im assyrischen und babylonischen Exil, übergangen sind. Allein hieraus folgt nicht, dafs in dem vierten Ausspruche von der messianischen Zeit die Rede sein müsse. Da der dritte Ausspruch nur das zukünftige

Glück Israels mit Uebergehung der unglücklichen Zeiten schildert, ohne dafs darin über einzelne bestimmte die Rede ist, so hat es nichts Auffallendes, dafs Bileam im *vierten Maschal* 24, 15—24 einige Völker, die Israel feindlich waren, namhaft macht und dadurch individualisirend alle Feinde des Volkes Gottes bezeichnet, welche von Israels Königthum, das im messianischen Reiche seine Höhe erreichte, besiegt und zermalmt werden sollen. Man kann daher die drei vorhergehenden מְשָׁלִים nicht als einen Beweisgrund anführen, dafs in dem vierten nur vom Messias die Rede sei. Der Unterschied der vierten Weissagung von den drei vorhergehenden liegt darin, dafs Israels Uebermacht über die Feinde, welche in jenen nur einen einzelnen Bestandtheil des Segens und Heiles bildete, 24, 15—24 der *alleinige* Gegenstand ist und ferner diese Idee nicht in ihrer *Allgemeinheit*, sondern in concreter Anwendung auf die einzelnen Israel feindlichen Völker hingestellt wird. Daraus, dafs Bileam die vierte Weissagung nicht wie die vorhergehenden einleitet, sich *Kenner der Kunde des Allerhöchsten* nennt, was etwas Erhabeneres andeuten soll, und dafs endlich in der ersten Weissagung von einer Absonderung des israelitischen Volkes von den Heiden, in der vierten aber von einem Verderben und Untergang der Feinde die Rede ist, kann nicht, wie Pstritius will, ein Beweisgrund entnommen werden, dafs die vierte nur vom Messias handele. Als Hörer göttlicher Rede und Schauer der Gesichte des Allmächtigen bezeichnet Bileam sich auch in der dritten Weissagung 24, 4. Wie in dem Mangel einleitender Worte und in der Erwähnung einer Absonderung ein Grund für die ausschliefsliche Erklärung der vierten Weissagung liegen kann, ist gar nicht abzusehen.

Der *zweite* Beweisgrund für die messianische Erklärung soll in der *Absicht* Bileams liegen, indem er die vierte Weissagung in der Absicht scheine vorgetragen zu haben, um den Balak zu trösten. Denn wegen der Drohung

ren Weissagungen habe Balak im Zorne befohlen, die Flucht zu beschleunigen (24, 11), welches aber am Schlusse der vierten Weissagung (24, 25) nicht geschehen sei. Dafs Bileam dem Balak habe einen Trost geben wollen, entnimmt Patritius aus V. 14 : „komm, ich will dir verkündigen, was dieses Volk (Israel) Gutes deinem Volke am Ende der Tage thun werde," indem derselbe hier den König ohne Aufforderung, wie es früher geschah, auf eine schmeichelhafte und freundliche Weise einlade, von ihm Erfreuliches zu hören. Dafs Bileam die Absicht gehabt habe, dem Balak Erfreuliches zu verkündigen, gehe auch aus dem ganzen Abschnitte und daraus hervor, dafs er ihm den Rath gab, wie er Israel verderben könne (31, 16), ferner aus dem : „nicht jetzt . . . nicht nahe" (24, 17) und endlich daraus, dafs Balak nach dem Ausspruche den Bileam ohne Zorn entlassen habe. Dieses hatten auch schon Vatablus, Clarius, Münster und Fagius angemerkt, doch ist dies Argument, nach unserer festen Ueberzeugung, ohne alle Beweiskraft. Denn wie aus der Absicht Bileams, dem Balak etwas Tröstliches und Erfreuliches zu sagen, folgen soll, dafs unsere Weissagung nur vom Messias handele, ist gar nicht einzusehen. Mochte auch die Absicht Bileams sein, des Königs Wünsche zu erfüllen und ihm etwas Erfreuliches zu verheifsen, so geschah doch das Gegentheil, weil er nur das verkündete, was Gott ihm über die Zukunft mittheilte, und dieses war die Zertrümmerung Moabs durch Israels Königthum. Und die Worte : קַרְקַר כָּל־בְּנֵי־שֵׁת *vertilgt alle Söhne des Getümmels* (die Moabiter) hat Patritius unrichtig : *recreabit omnes filios Sethi* wiedergegeben, wie bereits oben gezeigt worden. Wäre diese Uebersetzung richtig und bezeichneten die Söhne Seths alle Menschen, so würde allerdings auch den Moabitern, die dazu gehören, etwas Erfreuliches in ferner Zukunft verheifsen. — Dafs Balak den Bileam entliefs, ohne seinen Zorn über die seinem Volke Unglück verkündende Weissagung gegen denselben zu äufsern, so

erklärt sich dieses aus der Furcht vor demselben, oder aus dem verderblichen Rath, den er ihm in Betreff Israels ertheilt (31, 16).

Das *dritte* Argument für die ausschliefsliche Erklärung der Weissagung 24, 17—19 von Christus, welches in mehreren Punkten der Stelle liegen soll, findet Patritius 1) in dem Eingange V. 17; 2) in dem Sterne und dem Scepter; 3) in dem Namen Moab und Edom; 4) in den Söhnen Seths; 5) in den tapferen Thaten Israels; 6) in dem Herrscher aus Jakobs Geschlechte und 7) in dem Ueberbleibsel der Stadt.

Was 1) den Eingang betrifft, so behauptet Patritius, dafs die Suffixe von אֶרְאֶנּוּ und אֲשׁוּרֶנּוּ nicht auf das Volk Israel, sondern auf einen ausgezeichneten, sehr bekannten, aus Israel hervorgehenden Mann, Christus, zu beziehen seien, wie auch Cajetan richtig anmerke, und das לֹא עַתָּה *nicht jetzt* und לֹא קָרוֹב *nicht nahe* nicht auf eine gegenwärtige, sondern auf eine in Zukunft erscheinende Person hinweise. Hierzu komme, dafs בְּאַחֲרִית הַיָּמִים *am Ende der Tage* (24, 14), durch welche Worte in der Schrift die Zeit des Messias bezeichnet werde (1 Mos. 49, 1 [vgl. V. 10]; 5 Mos. 4, 30 [vgl. 25—29]; Jes. 2, 2; Mich. 4, 1; vgl. 1 Corinth. 10, 11; 1 Joh. 2, 18) auf den Messias hinweise; wie auch die Juden bei Schoettgen Hor. hebr. in Act. II, 16 et in II Tim. III, 1; de Messia lib. I, c. 2, §§. 1. 2 bezeugten. Allein dieses Argument ist ohne Beweiskraft. Denn was erstens die Suffixe anbelangt, so ist oben gezeigt worden, dafs dieselben auf das Folgende כּוֹכָב *Stern* und שֵׁבֶט *Scepter* sich beziehen. Da aber, wie ebenfalls oben gezeigt worden ist, durch Stern und Scepter nicht ein einzelner König und dessen Herrschermacht, sondern das israelitische Königthum und dessen siegreiche Macht und Herrscherkraft bezeichnet wird, so kann aus den Suffixen kein Beweis für die ausschliefsliche Erklärung vom Messias entnommen werden. Durch das : *nicht jetzt* und *nicht nahe* wird nur auf die

grofse Ferne zwischen dem Sehenden und dem Geschehenen hingewiesen und die Worte bezeichnen : ich sehe ihn und nicht (sehe ich ihn) jetzt, ich schaue ihn und nicht (schaue ich ihn) nahe. Da Bileam die Zukunft als Gegenwart schaut, so mufs nicht das Futurum : „ich werde ihn sehen . . . ich werde ihn schauen“ übersetzt werden, wenn auch das Geschaute sich erst in ferner Zukunft ereignet. Da das Königthum erst nach mehreren Jahrhunderten in Israel seinen Anfang nahm, so konnte Bileam von dem Königthume jene Ausdrücke gebrauchen. Auf jeden Fall liegt in jenen Ausdrücken nicht ein Beweis, dafs hier ausschliefslich vom Messias die Rede sei. Dasselbe gilt von dem : *Am Ende der Tage*, da dieser Ausdruck im Pentateuch, wie oben gezeigt worden, nicht speciell die messianische Zeit bezeichnet, wie bei den Propheten.

Was ferner 2) den *Stern* und *Scepter* betrifft, wovon Patritius einen Beweis für die ausschliefsliche Erklärung unserer Stelle vom Messias entnimmt, so kann von denselben nicht ein Argument dafür entnommen werden, indem jener Ausdruck jeden König und seine Herrschermacht, oder überhaupt das Königthum und dessen Macht bezeichnen kann. Nur das mufs man zugeben, dafs *Stern* und *Scepter* Christus und seine Herrschaft bezeichnen können. Wenn nun auch ein Stern passend Christi himmlischen Ursprung und das Licht seiner den Erdkreis erleuchtenden Lehre und seine Segen bringende Macht bezeichnen kann, so folgt doch daraus nicht, dafs nur von Christus die Rede sei. Von dem israelitischen Königthum, wozu auch Christus gehört und welches derselbe zur gröfsten Höhe erhob, sind die Bezeichnungen durch Stern und Scepter ebenfalls ganz passend. Wenn ferner Patritius bemerkt, dafs für diese Erklärung auch Jes. 11, 1 spreche, indem hier der Messias *virga* de Jesse genannt werde, wie an unserer Stelle *virga de Israel*, so ist dagegen zu bemerken, dafs bei Jesaias der Messias nicht

שֵׁבֶט *Scepter*, sondern חֹטֶר *Reis* aus dem Stamme Isais genannt wird. Beide Ausdrücke bezeichnen etwas ganz Verschiedenes. Man kann daher nicht von dem Worte *Stern* mit Origenes (in Num. homil. XVIII, §. 4), Eusebius (demonstr. evang. lib. IX, §. 1) und Raymund Martini auf die Göttlichkeit, und von *virga* (unrichtig für *Scepter*) auf die Menschheit Christi schliefsen.

3) Dafs die von Bileam angeführten *Moabiter* und *Edomiter* für die Erklärung unserer Stelle vom Messias sprechen, und im übertragenen Sinne alle Feinde des Reiches Gottes, also Typen derselben seien, sucht Patritius auf folgende Art zu beweisen. Was zuerst Idumäa betreffe, so habe er dessen Besitz einem Fürsten der Israeliten verheifsen (24, 18). Dieser Besitz sei aber den Verheifsungen Gottes entgegen, weil nach denselben die Israeliten dieses Land nie besitzen sollen (5 Mos. 2, 5). Wenn nun auch David die Idumäer unterworfen und ihnen eine grofse Niederlage beigebracht habe (2 Sam. 8, 14; 1 Kön. 11, 15. 16), so hätten sie sich doch unter der Regierung Salomos wieder empört (1 Kön. 11, 14—23), und unter dem König Joram das Joch ganz abgeworfen (2 Kön. 8, 20—22) und endlich unter dem Idumäer Herodes sich Judäas bemächtigt und es zum Besitz erhalten. Da aber dasjenige, was Bileam von den Idumäern weissage, an diesen nicht in Erfüllung gegangen sei, so müsse Edom im übertragenen Sinne genommen werden und ein Typus aller Feinde sein. Dasselbe gelte auch von den *Moabitern*. Denn wenn auch Israel die Moabiter bekriegt (Richt. 3, 30; 1 Sam. 14, 47; 2 Kön. 3, 24) und David sie tributpflichtig gemacht habe (2 Sam. 8, 2; 2 Kön. 3, 4), so werde doch in den Worten: „er (der Scepter) zerschmettert die Gebiete Moabs (4 Mos. 24, 17), etwas gröfseres als ein Sieg und Tribut verkündigt. Da ferner die Moabiter die Israeliten 18 Jahre beherrscht und gedrückt (Richt. 3, 14) und von diesen, wenn auch bisweilen tributpflichtig gemacht, doch nie gänzlich unterworfen worden seien, indem

sie ihre eigenen Könige gehabt hätten (2 Kön. 3, 4) und sie ferner das Joch von sich abgeworfen (2 Kön. 1, 1; 3, 5) und öfters selbst die Juden geplagt hätten (2 Kön. 13, 20; 24, 2; 2 Chron. 20, 1. 2), und da endlich aus mehreren Weissagungen des Jesaia und Jeremia (vgl. Rosenmüller schol. in Jes. Argument. cc. 15 und 16), so wie aus Josephus (Antiqq. lib. XIII, c. 15, §. 4) hervorgehe, dafs die Moabiter einen Theil des Landes Israel sich unterworfen hatten, so stimme dieses nicht mit der Weissagung Bileams, zumal wenn man noch erwäge, dafs die Moabiter nach der Chronik (2 Chron. 20, 25), insbesondere nach Jesaia (Kap. 15 und 16) und Jeremia (48), grofse Macht und Reichthum gehabt haben und so Grofses von ihnen erzählt werde, wie weder von den Ammonitern und Idumäern, noch von irgend einem andern der angrenzenden Völker. Es müsse daher, schliefst Patritius, auch Moab im übertragenen Sinne und als τύπος der Heiden oder Feinde gefafst werden. Dafs Bileam nicht blofs von den Moabitern und den Edomitern rede, entnimmt Patritius nach einer unrichtigen Uebersetzung auch daraus, dafs V. 17 von einer Beglückung und Beruhigung der Söhne Seths, welche nach ihm *alle gläubigen Menschen* bezeichnen sollen, die Rede sei. Wenn nun nach dem Gesagten, schliefst Patritius, Bileam nicht blofs die Moabiter und Edomiter meinen könne, so müfsten dieselben ein τύπος der abgöttischen Heiden und der Besieger derselben Christus sein, welcher durch Stern und Scepter bezeichnet werde und von dem David Ps. 2, 8 sage: dafs die Heiden sein Erbtheil sein würden. Diese Erklärung, fügt Patritius hinzu, werde nicht blofs durch das Ansehen der Juden, welche ehemals das römische Reich Edom genannt hätten, gestützt, sondern auch von den Christen (S. Buxtorf. lex. talm. u. d. W. אֱדוֹם), ja von dem Apostel Paulus im Briefe an die Römer (Kap. 9, 6 ff.), wo von Jakob und Esau als Typen die Rede sei, in Schutz genommen. Der Grund, warum Bileam von den Moabitern

ausführlicher spreche, als von irgend einem der übrigen Völker, liege darin, dafs dieselben zur Zeit Bileams mehr als ein anderes, und auch später, den Israeliten feindlich gewesen seien. Gegen dieses Argument läfst sich mehreres einwenden. Denn es hat Patritius קַרְקַר כָּל־בְּנֵי־שֵׁת unrichtig *recreabit omnes filios Sethi* übersetzt und בְּנֵי־שֵׁת von allen Menschen erklärt. Wenn man ihm auch zugeben mufs, dafs das von den Moabitern Geweissagte David nicht ganz erfüllt habe, und daher in dieser Weissagung auch von anderen Zeiten die Rede sein müsse; so folgt daraus doch keineswegs, dafs nur von Christus an unserer Stelle gesprochen werde. Am passendsten und dem Zwecke angemessen ist unsere Stelle, wenn man sie von dem israelitischen Königthume mit Einschlufs des Reiches Christi erklärt. Es ist dann David nicht ausgeschlossen, und die Moabiter und Edomiter sind nicht blofs Typen und Vorbilder der Feinde des Reiches Christi, sondern der Feinde des Reiches Gottes im alten und neuen Bunde, wozu dann auch die Moabiter und Edomiter selbst gehören. Die Ausschliefsung dieser zur Zeit Bileams ist unzulässig.

4) Dafs viertens aus den Worten בְּנֵי־שֵׁת, worunter Patritius *homines iusti ac probi* versteht und worin er einen τύπος des *gläubigen Volkes* findet, welches durch Christus wie ein Stern den Erdkreis erleuchten werde, kein Beweis für die ausschliefsliche Erklärung unserer Stelle entnommen werden kann, bedarf kaum der Bemerkung, da die Erklärung von Patritius von einer unrichtigen Uebersetzung ausgeht, wie dieses bereits oben zur Genüge dargethan ist. Auch zugegeben, dafs בְּנֵי־שֵׁת alle gläubigen Menschen bezeichnete, so dürften doch die Menschen vor der Ankunft Christi nicht ausgeschlossen werden, da die Weissagung Bileams 24, 17—19, wie gezeigt, nicht ausschliefslich auf die messianische Zeit bezogen werden darf.

5) Den Beweis, den Patritius §. 5 für die Erklärung vom Messias aus den Worten וְיִשְׂרָאֵל עֹשֶׂה חָיִל׃

Israel übet Tapferkeit d. i. tapfere Thaten, entnimmt, indem er behauptet, dafs dieses wie das Vorhergehende und das Folgende im übertragenen Sinne zu fassen sei und typisch das Wachsthum des gläubigen Volkes bezeichne, welches nach der von Christus geschehenen Vernichtung der Tyrannei der Dämonen, welche *Moab*, und nach der Besiegung der dem Götzendienste ergebenen Völker, welche Edom anzeige, statt finden werde, so müssen wir gestehen, dafs wir nicht einsehen, wie hieraus die ausschliefsliche Beziehung auf die messianische Zeit folgen soll. Hat Israel sich doch auch vor der Ankunft Christi, namentlich zur Zeit der Eroberung Canaans, unter David und anderen Königen, mächtig und siegreich erwiesen. Man kann nur sagen, dafs jene Worte auch die geistigen Siege Christi über alle Völker und Gegensätze anzeigen können. Nach unserer Meinung sind die früheren Grofsthaten Israels nicht auszuschliefsen.

6) Auch die Worte : וְיֵרְדְּ מִיַּעֲקֹב *und herrschen wird man von Jakob aus* oder : *und Herrscher wird aus Jakob kommen*, welche Patritius §. 6 für die ausschliefsliche Erklärung von Christus anführt, indem der Herrscher derselbe mit dem aus Jakob hervorgehenden Stern und der aus Israel hervorsprossenden virga sei, da es nach dem Zusammenhange gar nicht zu vermuthen sei, dafs von zwei verschiedenen Personen gesprochen werde, beweisen nicht die ausschliefsliche Erklärung unserer Stelle vom Messias. Jene Worte können eben so, wie Stern und Scepter, vom personificirten Königthum Israels verstanden werden; woher man das *Herrschen* nicht absolut auf die allgemeine Herrschaft Christi beschränken darf.. Dafs jene Worte zunächst, wenn auch nicht ausschliefslich, auf die Edomiter und im weiteren Sinne auf die גּוֹיִם zu beziehen sind, beweisen Obadia V. 19 und Ps. 72, 8.

7) Wenn ferner Patritius §. 7 die Worte V. 19: הֶאֱבִיד שָׂרִיד מֵעִיר *vertilgt wird* oder *er* (der Herrscher) *vertilgt*, *was übrig ist*, *aus der Stadt*, für die ausschliefs-

liche Erklärung von Christus, der die noch vorhandenen Ueberbleibsel des Reiches der Dämonen vernichtet habe, anführt und darin eine Vorherverkündigung des völligen Untergangs (*πανωλεθρία*) der Stadt Jerusalem und des darin noch übrigen Volkes, welche Christo zugeschrieben werde, findet, so ist dagegen zu bemerken, dafs nach dem Zusammenhange nicht von Israel als Feinden des Herrschers oder der Herrschermacht Israels, sondern von Nichtisraeliten die Rede ist und die Feinde zunächst die Edomiter, dann aber zugleich die Feinde des Reiches Gottes sind; woher also עִיר Stadt collectiv für feindliche Städte des Volkes Gottes zu fassen ist. Es ist daher hier von der Siegermacht des israelitischen Königthums über alle Feinde des Gottesreiches die Rede und man hat deshalb nicht ausschliefslich an die Résidenzstadt Moabs zu denken.

Anlangend das vierte *Hauptargument* der Erklärung unserer Weissagung vom Messias, welches Patritius aus mehreren Kirchenvätern und andern Auslegern entnimmt, so haben wir allerdings bereits oben erkannt, dafs die messianische die gewöhnliche war. Allein diese Auctoritäten genügen doch nicht zum Beweise, dafs an unserer Stelle ausschliefslich vom Messias und der messianischen Zeit die Rede sei. Die Beziehung unserer Weissagung auf den Messias und die messianische Zeit bleibt auch bei unserer Erklärung bestehen, wenn wir auch aus den wichtigen, oben im Commentar vorgelegten Gründen der Ansicht sind, dafs eine ausschliefsliche Beziehung auf den Messias und sein Reich unzulässig ist und dem Zwecke und den Worten der Weissagung, so wie Parallelstellen entgegen ist.

II. Ueber die zweite oben angeführte Erklärung, wonach 4 Mos. 24, 15—19 ausschliefslich von David die Rede sein soll, haben wir im Commentar bereits das Nöthige gesagt; woher wir hier die dort gegen diese Erklärung angeführten Gründe nicht wiederholen. Wäre

blofs von David die Rede, so hätte Bileam nicht so sprechen können, wie er thut. Da die Weissagung Bileams etwas Gröfseres und Vorzüglicheres verheifst, und darin von Israels Königthum und Macht, welche alle Feinde des Volkes Gottes besiegen und vernichten soll, die Rede ist, und das Alterthum fast allgemein darin eine Weissagung vom Messias und seinem Reiche gefunden hat, so mufs man die Erklärung unserer Weissagung von David als eine unhaltbare und unzulässige bezeichnen.

III. Für die dritte Erklärung, wonach von David und seinem Reiche als einem τύπος von Christus und seinem Reiche die Rede sein soll, lassen sich zwar analoge Stellen anführen. Allein diese Erklärung hat das gegen sich, dafs dann unsere Weissagung, wenn sie auch noch eine weitere Beziehung hat, doch in David und seinem Reiche ihre Erfüllung erhalten hätte. Da aber, wie wir gezeigt haben, der ausschliefslichen Beziehung unserer Weissagung auf David mehrere wichtige Gründe entgegenstehen und sich darthun läfst, dafs Bileam hauptsächlich Israels Königthum mit Einschlufs dessen des Messias im Auge hat und dessen Sieg über alle Feinde des Volkes Gottes oder des Gottesreiches weissagt, so müssen wir, wie wir glauben genügend dargethan zu haben, der vierten den Vorzug geben und sie als die allein richtige bezeichnen.

IV. Ueber die fünfte Erklärung, wonach Einiges auf David, Anderes auf den Messias sich beziehen soll, sagen wir hier nichts, da sich für dieselbe kein nur irgend triftiger Grund anführen läfst.

liche Erklärung von Christus, der die noch vorhandenen Ueberbleibsel des Reiches der Dämonen vernichtet habe, anführt und darin eine Vorherverkündigung des völligen Untergangs (πανωλεθρία) der Stadt Jerusalem und des darin noch übrigen Volkes, welche Christo zugeschrieben werde, findet, so ist dagegen zu bemerken, dafs nach dem Zusammenhange nicht von Israel als Feinden des Herrschers oder der Herrschermacht Israels, sondern von Nichtisraeliten die Rede ist und die Feinde zunächst die Edomiter, dann aber zugleich die Feinde des Reiches Gottes sind; woher also עִיר Stadt collectiv für feindliche Städte des Volkes Gottes zu fassen ist. Es ist daher hier von der Siegermacht des israelitischen Königthums über alle Feinde des Gottesreiches die Rede und man hat deshalb nicht ausschliefslich an die Residenzstadt Moabs zu denken.

Anlangend das vierte *Hauptargument* der Erklärung unserer Weissagung vom Messias, welches Patritius aus mehreren Kirchenvätern und andern Auslegern entnimmt, so haben wir allerdings bereits oben erkannt, dafs die messianische die gewöhnliche war. Allein diese Auctoritäten genügen doch nicht zum Beweise, dafs an unserer Stelle ausschliefslich vom Messias und der messianischen Zeit die Rede sei. Die Beziehung unserer Weissagung auf den Messias und die messianische Zeit bleibt auch bei unserer Erklärung bestehen, wenn wir auch aus den wichtigen, oben im Commentar vorgelegten Gründen der Ansicht sind, dafs eine ausschliefsliche Beziehung auf den Messias und sein Reich unzulässig ist und dem Zwecke und den Worten der Weissagung, so wie Parallelstellen entgegen ist.

II. Ueber die zweite oben angeführte Erklärung, wonach 4 Mos. 24, 15—19 ausschliefslich von David die Rede sein soll, haben wir im Commentar bereits das Nöthige gesagt; woher wir hier die dort gegen diese Erklärung angeführten Gründe nicht wiederholen. Wir

blofs von David die Rede, so hätte Bileam nicht so sprechen können, wie er thut. Da die Weissagung Bileams etwas Gröfseres und Vorzüglicheres verheifst, und darin von Israels Königthum und Macht, welche alle Feinde des Volkes Gottes besiegen und vernichten soll, die Rede ist, und das Alterthum fast allgemein darin eine Weissagung vom Messias und seinem Reiche gefunden hat, so mufs man die Erklärung unserer Weissagung von David als eine unhaltbare und unzulässige bezeichnen.

III. Für die dritte Erklärung, wonach von David und seinem Reiche als einem τύπος von Christus und seinem Reiche die Rede sein soll, lassen sich zwar analoge Stellen anführen. Allein diese Erklärung hat das gegen sich, dafs dann unsere Weissagung, wenn sie auch noch eine weitere Beziehung hat, doch in David und seinem Reiche ihre Erfüllung erhalten hätte. Da aber, wie wir gezeigt haben, der ausschliefslichen Beziehung unserer Weissagung auf David mehrere wichtige Gründe entgegenstehen und sich darthun läfst, dafs Bileam hauptsächlich Israels Königthum mit Einschlufs dessen des Messias im Auge hat und dessen Sieg über alle Feinde des Volkes Gottes oder des Gottesreiches weissagt, so müssen wir, wie wir glauben genügend dargethan zu haben, der vierten den Vorzug geben und sie als die allein richtige bezeichnen.

IV. Ueber die fünfte Erklärung, wonach Einiges auf David, Anderes auf den Messias sich beziehen soll, sagen wir hier nichts, da sich für dieselbe kein nur irgend triftiger Grund anführen läfst.

IV.

Die

Verheifsung eines Propheten,

5 Mos. 18, 15—18.

Eine exegetisch-kritische Abhandlung.

Einleitung.

Unter den Verheifsungen, welche wir in den fünf Büchern Moses finden, nimmt auch die Verheifsung eines Propheten 5 Mos. 18, 15—18 eine nicht unwichtige Stelle ein. Es ist nicht blofs der Inhalt, weswegen diese Verheifsung eine besondere Wichtigkeit hat, sondern auch die Verschiedenheit der Erklärungen, welche wir über dieselbe bei älteren und neueren Auslegern finden. Da wir bereits alle auf den Messias und sein Reich sich beziehenden Stellen, welche sich in dem ersten und vierten Buche Moses finden, in besonderen Abhandlungen besprachen, so haben wir uns vorgenommen, auch diese sich auf den Messias beziehende Verheifsung gründlich zu behandeln und den einzig richtigen Sinn in einer Abhandlung zu erforschen und zu begründen. Um hier den wissenschaftlichen Anforderungen zu entsprechen, wollen wir 1) den hebräischen Text nebst einer deutschen und den alten Uebersetzungen; 2) die verschiedenen Erklärungen dieser Stelle; 3) die wichtigeren Schriften über dieselbe anführen; 4) dieselbe exegetisch behandeln und den richtigen Sinn zu begründen suchen; und 5) die abweichenden Erklärungen, welche man bei älteren und neueren Auslegern antrifft, beurtheilen und als unbegründet nachweisen. Es wird sich aus unserer Abhandlung, was wir schon im Voraus bemerken können, als Resultat

ergeben, dafs diese Verheifsung sich auf das Prophetenthum, vorzugsweise aber auf Christus, den gröfsten der Propheten, bezieht.

---

§. 1.

Der hebräische Text und die alten Uebersetzungen dieser Stelle.

Nachdem Moses Kap. 18 von V. 9 an den Israeliten dringend ans Herz gelegt hatte, nach der Besitznahme des verheifsenen Landes Canaan nicht nach den Gräueln seiner Bewohner zu handeln und sich von den abgöttischen Gebräuchen, von der Wahrsagerei, Wolkendeuterei, Zauberei, Zeichendeuterei, dem Schlangenbeschwören, Todtenbeschwören, Bannsprechen, und dem Gehenlassen der Kinder durchs Feuer, gänzlich zu enthalten, und sich an Jehova, den einen wahren Gott, zu halten, und auf einen von ihm gesandten Propheten zu hören, verheifst er diesen als Sprecher, Vermittler und Lehrer mit den Worten V. 15—18:

נָבִיא מִקִּרְבְּךָ מֵאַחֶיךָ כָּמֹנִי יָקִים לְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֵלָיו תִּשְׁמָעוּן׃ כְּכֹל
אֲשֶׁר־שָׁאַלְתָּ מֵעִם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בְּיוֹם הַקָּהָל לֵאמֹר לֹא אֹסֵף
לִשְׁמֹעַ אֶת־קוֹל יְהוָה אֱלֹהָי וְאֶת־הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַזֹּאת לֹא־אֶרְאֶה עוֹד
וְלֹא אָמוּת׃ וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלָי הֵיטִיבוּ אֲשֶׁר דִּבֵּרוּ׃ נָבִיא אָקִים לָהֶם
מִקֶּרֶב אֲחֵיהֶם כָּמוֹךָ וְנָתַתִּי דְבָרַי בְּפִיו וְדִבֶּר אֲלֵיהֶם אֵת כָּל־אֲשֶׁר
אֲצַוֶּנּוּ׃ וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא־יִשְׁמַע אֶל־דְּבָרַי אֲשֶׁר יְדַבֵּר בִּשְׁמִי
אָנֹכִי אֶדְרֹשׁ מֵעִמּוֹ׃

Einen Propheten aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern, wie mich wird dir erwecken Jehova dein Gott; auf ihn sollt ihr hören. Nach alle dem, was du erbeten hast von Jehova, deinem Gott, am Horeb, am Tage der Versam-

lung, da du sprachst : ich will nicht ferner hören die Stimme Jehovas meines Gottes und dieses grofse Feuer nicht ferner sehen, damit ich nicht sterbe. Da sprach Jehova zu mir, sie haben gut geredet. Einen Propheten will ich ihnen erwecken aus der Mitte ihrer Brüder wie dich, und will meine Worte in seinen Mund legen und er wird zu ihnen reden alles, was ich ihm gebieten werde. Und wer nicht höret auf meine Worte, die er in meinem Namen redet, von dem will ichs fordern.

Der alexandrinische Uebersetzer hat die hebräischen Worte wörtlich wiedergegeben, nur hat er V. 16 mit Rücksicht auf das Volk den Plural gewählt. Denn er übersetzt : *Προφήτην ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου, ὡς ἐμὲ, ἀναστήσει σοι κύριος ὁ θεός σου· αὐτοῦ ἀκούσεσθε. Κατὰ πάντα ὅσα ᾐτήσω παρὰ κυρίου τοῦ θεοῦ σου ἐν Χωρὴβ τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἐκκλησίας, λέγοντες. Οὐ προσθήσομεν ἀκοῦσαι τὴν φωνὴν κυρίου τοῦ θεοῦ σου, καὶ τὸ πῦρ τοῦτο τὸ μέγα οὐκ ὀψόμεθα ἔτι, οὐδὲ* (cod. Oxon. *ἵνα*) *μὴ ἀποθάνωμεν. Καὶ εἶπε κύριος πρός μὲ, ὀρθῶς πάντα ὅσα ἐλάλησαν πρὸς σέ. Προφήτην ἀναστήσω αὐτοῖς ἐκ* (cod. Alex. *ἐκ μέσου*) *τῶν ἀδελφῶν αὐτῶν, ὥσπερ σέ· καὶ δώσω τὰ ῥήματα* (edit. Aldin. und Complut. *τὸ ῥῆμά μου* al. *τὰ ῥήματά μου*) *ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, καὶ λαλήσει αὐτοῖς καθ' ὅτι* (cod. Oxon. *καθ' ὅ*) *ἂν ἐντείλωμαι* (cod. Oxon. und edit. Complut. *ἐντέλλομαι*) *αὐτῷ.*

Der Syrer übersetzt :

ܗܘܐ ܗܟܢܐ ܢܩܝܡ ܠܟ ܡܪܝܐ ܐܠܗܟ ܢܒܝܐ ܡܢ ܒܝܬܟ ܡܢ ܐܚܝܟ
ܐܟܘܬܝ. ܢܩܝܡ ܠܟ ܡܪܝܐ ܐܠܗܟ ܠܗ ܘܡܢܗ ܬܫܡܥܘܢ܀ ܐܝܟ
ܕܫܐܠܬ ܡܢ ܩܕܡ ܡܪܝܐ ܐܠܗܟ ܒܚܘܪܒ܆ ܒܝܘܡܐ ܕܟܢܘܫܬܐ.
ܘܐܡܪܬ ܠܐ ܐܘܣܦ ܠܡܫܡܥ ܩܠܗ ܕܡܪܝܐ ܐܠܗܝ. ܘܢܘܪܐ ܗܕܐ
ܪܒܬܐ ܬܘܒ ܠܐ ܐܚܙܐ ܕܠܐ ܐܡܘܬ܀ ܘܐܡܪ ܠܝ ܡܪܝܐ ܫܦܝܪ
ܡܠܠܘ ܕܡܠܠܘ܀ ܢܒܝܐ ܐܩܝܡ ܠܗܘܢ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܝܗܘܢ
ܐܟܘܬܟ. ܘܐܬܠ ܦܬܓܡܝ ܒܦܘܡܗ ܘܢܐܡܪ ܠܗܘܢ ܟܠ ܡܕܡ
ܕܐܦܩܕܝܘܗܝ܀

Einen Propheten aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern, wie mich, wird dir der Herr dein Gott erwecken, auf ihn sollt ihr hören. Wie du gebeten hast von dem Herrn deinem Gott am Horeb, am Tage der Versammlung und gesprochen : ich will nicht ferner hören die Stimme des Herrn meines Gottes und dieses grofse Feuer nicht ferner sehen, damit ich nicht sterbe. Und es sprach zu mir der Herr : es ist gut, was sie geredet haben. Einen Propheten will ich ihnen erwecken aus der Mitte seiner Brüder, wie dich, und will meine Worte in seinen Mund legen, und er wird zu ihnen reden alles, was ich ihm gebieten werde.

Der chaldäische Paraphrast Onkelos giebt die Worte wieder :

נְבִיָא מִבֵּינָךְ מֵאַחָךְ כְּוָתִי יְקִים לָךְ יְיָ אֱלָהָךְ מִנֵּיהּ תְּקַבְּלוּן : כְּכֹל
דִּי־שְׁאֶלְתָּא מִן־קֳדָם יְיָ אֱלָהָךְ בְּחוֹרֵב בְּיוֹמָא דִקְהָלָא לְמֵימַר לָא אוֹסֵיף
לְמִשְׁמַע יָת־קָל מֵימְרָא־דַיְיָ אֱלָהִי וְיָת־אֶשָּׁתָא רַבְּתָא הָדָא לָא־אֶחֱזֵי
עוֹד וְלָא אֱמוּת : וַאֲמַר יְיָ לִי אַתְקִינוּ דִּי מַלִּילוּ : נְבִיָא אֲקִים לְהוֹן מִגּוֹ
אֲחֵיהוֹן כְּוָתָךְ וְאֶתֵּן פִּתְגָּמֵי־נְבוּאָתִי בְּפוּמֵיהּ וִימַלֵּל עִמְּהוֹן יָת כָּל־דִּי
אֲפַקְּדִינֵּיהּ :

Einen Propheten aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern, wie mich, wird dir der Herr, dein Gott erwecken, auf ihn sollt ihr hören. Nach Allem, was du gebeten hast von dem Herrn deinem Gott (eigentlich von dem Antlitze des Herrn deines Gottes) *am Horeb, am Tage der Versammlung, da du sprachst : nicht will ich ferner hören die Stimme des Wortes des Herrn deines Gottes, und dieses grofse Feuer nicht ferner sehen, damit ich nicht sterbe. Und es sprach der Herr zu mir : sie haben gut geredet. Einen Propheten will ich ihnen erwecken aus der Mitte ihrer Brüder, so wie du bist : und ich will Worte meiner Prophetie in seinen Mund legen und er wird mit ihnen reden Alles, was ich ihm gebieten werde.*

Der heil. Hieronymus : „Prophetam de gente tua et de fratribus tuis sicut me, suscitabit tibi dominus deus tuus : ipsum audies, ut petisti a Domino deo tuo in Horeb,

quando concio congregata est, atque dixisti, ultra non audiam vocem Domini dei mei, et ignem hunc maximum amplius non videbo, ne moriar. Et ait Dominus mihi. Bene omnia sunt locuti. Prophetam suscitabo eis de medio fratrum suorum similem tui : et ponam verba mea in ore eius, loqueturque ad eos omnia quae praecepero illi."

Der arabische Uebersetzer Saadia Hag-Gaon :

لَكِنْ اَىُّ نَبِيٍّ مِنْ بَيْنِكُمْ مِنْ بَعْضِ اِخْوَتِكَ مِثْلِى يَنْصِبُهُ اَللّٰهُ
رَبُّكَ لَكَ مِنْهُ فَاقْبَلُوا ✿ كَجَمِيعِ مَا سَأَلْتَ اَللّٰهَ رَبَّكَ فِي جَبَلِ
حُورِيبَ فِي يَوْمِ اَلْجَوْقِ وَقُلْتَ لَا اَعُودُ اَنْ اَسْمَعَ صَوْتَ اَللّٰهِ رَبِّى وَلَا
اَرَى هٰذِهِ اَلنَّارَ اَلْعَظِيمَةَ لِئَلَّا اَمُوتَ ✿ فَقَالَ اَللّٰهُ لِي قَدْ اَحْسَنُوا
فِيمَا قَالُوا ✿ وَاَىُّ نَبِيٍّ اَنْصِبُهُ لَهُمْ مِنْ بَعْضِ اِخْوَتِكَ مِثْلَكَ اَلْقِنُهُ
كَلَامِى فَيُخَاطِبُهُمْ بِجَمِيعِ مَا آمُرُهُ بِهِ ✿

Aber einen jeden Propheten aus eurer Mitte, von einigen deiner Brüder, mir ähnlich, wird Gott dein Herr dir erwecken, von ihm sollt ihr annehmen. Nach Allem, was du gebeten hast von Gott, deinem Herrn, am Berge Horeb am Tage der Versammlung, da du sprachest : nicht will ich ferner hören die Stimme Gottes meines Herrn, und nicht sehen dieses grofse Feuer, damit ich nicht sterbe. Und es sprach Gott zu mir : wohl haben sie darin gethan, was sie sagten : und jeden Propheten welchen ich ihnen aus einigen deiner Brüder dir ähnlich erwecke, will ich lehren meine Worte, und er wird zu ihnen reden, was ich ihm gebieten werde.

Der chaldäische Paraphrast Jonathan giebt die Stelle wieder :

נְבִיָא מִבֵּינֵיכוֹן מִן אֲחוּכוֹן דְדָמֵי בְרוּחַ קוּדְשָׁא יְקִים לְכוֹן יְיָ אֱלָהָכוֹן
מִנֵיהּ תְקַבְּלוּן : כְּכָל דִשְׁאֵילְתּוּן מִן קֳדָם יְיָ אֱלָהָכוֹן בְּחוֹרֵב בְּיוֹמָא
דְאִתְכְּנִישׁוּ שִׁבְטַיָא לְמִקְבַּל אוֹרַיְיתָא לְמֵימַר לָא נוֹסִיף לְמִשְׁמַע יַת

קָל דִיבּוּרָא מִן קֳדָם יְיָ אֱלָהָנָא וְיָת אִישָׁתָא רַבְּתָא הָדָא לָא נֶחֱמֵי תוּב וְלָא נְמוּת׃ וַאֲמַר יְיָ לִי אַתְקִינָן מַה דְמַלִּילָן׃ נְבִיָּא אֲקִים לְהוֹן מִבֵּינֵי אֲחֵיהוֹן דְרוּחַ קוּדְשָׁא בֵּיהּ כְּוָתָךְ וְאֶתֵּן פִּתְגָמֵי נְבוּאָתִי בְּפוּמֵיהּ וִימַלֵּיל עִמְּהוֹן יָת כָּל דַּאֲפַקְּדִינֵּיהּ׃

Einen Propheten aus eurer Mitte, aus euren Brüdern, welcher mir ähnlich ist im heiligen Geiste, wird auch der Herr euer Gott erwecken; ihn sollt ihr hören. Nach Allem, was ihr gebeten habt von dem Herrn eurem Gott am Horeb, am Tage, wo die Stämme versammelt waren, um das Gesetz zu empfangen, da ihr sprachet: wir wollen nicht ferner die Stimme des Wortes vom Antlitze des Herrn unseres Gottes hören, und dieses grofse Feuer nicht ferner sehen, damit wir nicht sterben. Und der Herr sprach zu mir: es ist recht, was sie geredet haben. Einen Propheten will ich ihnen erwecken aus der Mitte ihrer Brüder, worin der heilige Geist ist, so wie dich: und ich will die Worte meiner Weissagung in seinen Mund legen und er wird reden mit ihnen, was ich ihm gebieten werde.

Diese Uebersetzungen lassen darüber keinen Zweifel, dafs die Verfasser derselben denselben hebräischen Text vor Augen hatten, den wir noch jetzt haben. Die Abweichungen derselben vom Grundtexte haben ihren Grund in der Absicht, denselben erklärend wieder zu geben. So hat der alexandrinische Uebersetzer mit Rücksicht auf das Volk Israel den Plural λέγοντες, προσθήσομεν, ὀψόμεθα und ἀποθάνωμεν (V. 15) statt des Singulars wiedergegeben, und מִקִּרְבְּךָ V. 15 und קֶרֶב in מִקֶּרֶב V. 17 und כָּל־ V. 18 nicht ausgedrückt, was aber den Sinn nicht ändert. Dafs die alexandrinischen Uebersetzer, wie der syrische, lateinische und arabische, יְהוָה durch *Herr, der Herr*, d. i. אֲדֹנָי, welches statt יְהוָה gelesen wird, wiedergeben, wenn nicht אֲדֹנָי vor oder nach יְהוָה steht, ist bekannt. Auch die chaldäischen Paraphrasten, welche für יְהוָה gewöhnlich יְיָ haben, lesen אֲדֹנָי. Der syrische Uebersetzer giebt die hebräischen Worte mit Au-

nahme von יְהוָֹה treu wieder. Erklärende Zusätze haben die chaldäischen Paraphrasten. So haben Onkelos und Jonathan ben Uziel קוֹל יְהוָֹה wiedergegeben durch קָל מֵימְרָא־דַיְיָ *die Stimme des Wortes des Herrn*, und דְּבָרַי *meine Worte* durch פִּתְגָּמֵי־נְבוּאָתִי *Worte meiner Prophetie.* Und Jonathan ben Uziel fügt dem Worte: *mir ähnlich* V. 15 erklärend bei: בְּרוּחַ קוּדְשָׁא *im heiligen Geiste*, und הַקָּהָל V. 16 *wo versammelt waren die Stämme, um das Gesetz zu empfangen*, und dem *Brüder* V. 17 die Worte: *worin der heilige Geist ist.* Der arabische Uebersetzer hat seine Meinung, dafs נָבִיא collectiv zu fassen sei, durch die Uebersetzung: أَيَّ نَبِيٍّ *jeden Propheten* ausgedrückt und *ich will legen* wiedergegeben: *ich will lehren.* — Die neueren Uebersetzer stimmen im Wesentlichen überein, nur haben einige, wie de Wette, נָבִיא in Plural übersetzt.

---

§. 2.

Verschiedene Erklärungen von 5 Mos. 18, 15–18.

Die Hauptdifferenz bei Erklärung dieser Stelle betrifft das Wort נָבִיא *Prophet*, indem ein Theil der Ausleger darunter eine einzelne Person, ein anderer Theil das Prophetenthum oder doch mehrere Propheten verstehen. Diejenigen, welche unter נָבִיא eine einzelne Person begreifen, sind wieder darüber verschiedener Meinung, ob dadurch Christus oder ein anderer Prophet des alten Bundes zu verstehen sei. Es findet sich noch ferner eine Verschiedenheit der Ansicht darüber, ob irgend ein Prophet des alten Bundes hier zugleich als Typus von Christus erscheine. Diejenigen Ausleger, welche נָבִיא hier für ein Collectivum halten, theilen sich wieder in zwei Theile, indem der eine

darunter das Prophetenthum des alten Bundes mit Einschlufs Christi, als des gröfsten und eigentlichen Hauptes des Prophetenthums, der andere blofs die Propheten des alten Bundes mit Ausschlufs Christi versteht. Ferner sind die Ausleger darüber uneinig, worin der eigentliche Vergleichungspunkt zwischen נָבִיא und Moses bestehe oder wie weit sich die Aehnlichkeit und Gleichheit erstrecke. Von weniger Wichtigkeit ist hier die Etymologie des נָבִיא, welche verschieden angegeben wird. Wir wollen im folgenden über die einzelnen Erklärungen das Nöthige zur näheren Bestimmung sagen.

1. Nach einer bei den jüdischen Auslegern sehr verbreiteten Ansicht ist נָבִיא an unserer Stelle collectiv zu fassen und von den auf Moses folgenden Propheten des alten Bundes, wodurch Gott dem Volke Israel seinen Willen bekannt gemacht hat, zu erklären. Es findet sich dieselbe namentlich bei dem arabischen Uebersetzer Saadia, bei Jarchi zu unserer Stelle, bei dem jüdischen Philosophen Moses Maimonides (Jad chazaka P. I, lib. 1, Tract. V, c. 40, §. 4), ferner bei Kimchi, Alscheck, Lipmann (Nizachon 137) und vielen anderen jüdischen Auslegern, so wie bei Ant. Collins (scheme of literal Prophety p. 232 sq.), Sam. Pervish (loc. crit. p. 124 sqq.), dem Verfasser der Wertheimischen Bibelübersetzung und Jos. Beck (1); auch ist der heil. Hieronymus zu Jes. 8, 19 dieser Erklärung günstig, denn er schreibt hier: „si de aliquo, inquit (Jesaia), dubitatis, scitote scriptum: gentes quas dominus deus tuus disperdet a facie tua, omnia audiunt et divinos: tibi autem non ita tradidit dominus deus tuus: *Prophetam vobis suscitabit dominus deus vester de fratribus vestris, sicut me, illum audietis.* Unde si vultis nosse quae dubia sunt, magis vos legi et testimonio

(1) Ueber die Entwickelung und Darstellung der messianischen Idee in den heil. Schriften des A. B. Hannover 1838.

tradite scripturarum. Quod si noluerit vestra congregatio verbum domini quaerere, non habebit lucem veritatis: sed versabitur in errore tenebrisque: lux pertransibit eam, hoc est, congregationem vestram sive terram; et corruetis et esurietis: et quum esuritis, irascemini." . . . Es kann jedoch aus den Worten des Hieronymus nicht entnommen werden, dafs er Christus von den Propheten ausgeschlossen habe.

Dieser Erklärung stehen aber mehrere wichtige Gründe, wie wir unten sehen werden, entgegen. Schon die Bemerkung, dafs, wenn נָבִיא das Prophetenthum bezeichnet und als Collectivum zu fassen ist, gar kein Grund vorhanden ist, Christus, den gröfsten der Propheten, von demselben auszuschliefsen, reicht zur Widerlegung dieser Erklärung hin. Verheifst Gott durch Moses den Israeliten Propheten, welche denselben seinen Willen kund thun und welchen sie folgen sollen, so gehört doch Christus, der aus Israel hervorgegangen ist, sicher zu denselben.

2. Weit verbreiteter bei den christlichen Theologen ist die Erklärung, dafs נָבִיא an unserer Stelle die auf Moses folgenden Propheten, das wahre Prophetenthum des A. B. mit Einschlufs Christi, der dasselbe am vollkommensten realisirte und in Erfüllung brachte, bezeichne. Eine Verschiedenheit der Ansicht besteht bei den Auslegern hier darin, dafs von Einigen Einiges in unserer Stelle von Christus, Anderes von den Propheten erklärt wird. Namentlich soll V. 18 von Christus, hingegen V. 15 von dem Prophetenthum zu erklären sein. S. Tostatus, der zu unserer Stelle einige Ausleger anführt, welche V. 15 von den Propheten, V. 18 von Christus erklären. Die meisten Ausleger erklären aber beide Verse von den Propheten, insbesondere aber von Christus, dem gröfsten der Propheten. Zu diesen gehören namentlich Oleaster, Nicolaus de Lyra (Lyranus), Tostatus, Cornelius a Lapide, Marius, Menochius, Bochart,

Bonfrerius, Tirinus, Frassan, ferner Fagius, Calvin, Grotius, Dathe, Hezel, Allioli, Mart. Aug. Scholz (die heilige Schrift des alten Testaments) z. d. St., H. And. Christ. Hävernick (Vorlesungen über die Theologie des alten Testaments, Erlangen 1848) S. 130 f., vielleicht auch Loch und Reischl und viele andere ältere und neuere Ausleger.

Corn. a Lapide schreibt nämlich im Commentar zu unserer Stelle: „Duplex quasi est sensus litteralis hic, usque ad v. 20 ut recte docent Abulensis (Tostatus) et Caietanus. Prior, ut intelligantur hi versus de communibus prophetis, quos deus vicissim et successive post Mosen Hebraeis submisit, ad annuntiandum eis et inculcandum dei legem; ut *τὸ prophetam* sumatur pro *prophetas*. Et hic sensus optime cohaeret praecedentibus et sequentibus; praecessit enim, ad augures et divinos non esse recurrendum, et Hebraeos aliter a deo esse edoctos; videlicet promisisse deum, se eis missurum veros prophetas suos, ne ad divinos recurrere opus haberent: et iuxta hanc dei promissionem, Judaei fere semper usque ad Christum; unde Psaltes psal. 73 (74) 9, tanquam de magna calamitate et derelictione queritur dicens: *signa nostra non vidimus, iam non est propheta, et nos non cognoscet amplius.*" Und Marius im Commentar z. d. St. „Quantum ad primam litterae seriem spectat, sententia haec est generalis atque ita cohaeret cum superiori; noli unquam ariolis uti o Israel, ut ex his discas dei voluntatem et rerum eventus, deus noster dabit tibi prophetas suos, quos consulere possis: et quia, ut hoc remedium bonum sit et plenum, non sufficiebat Judaeis Christum esse aliquando venturum, hunc enim non potuissent interrogare ei, qui Christum tempore erant antecessuri, etiam non agitur hic de solo Christo. Interim sicut inter prophetas Christus omnium primarius est et caput, ita de eo prophetia haec primario intelligitur et sicut Saul Samuelem, David Nathan, Ezechias Isaiam audire debuerunt, ita multo magis Judaei, qui tempore

Christi vixerunt, ipsum ex mandato horum verborum audire debebant : ex ratione huius praecepti Judaeos egregie Christus redarguit, cum dicerent se Mosi credere, respondens : *si creditis Mosi, crederetis forsan et mihi*, de me enim ille scribit . . . . Versus hic (16) eo tendit, ut caussam ostendat, propter quam deus populo non immediate, sed per prophetas sit locuturus, quia scilicet populus ipse id aliquando petierat ad montem Sinai."

Auch Origenes bezieht unsere Stelle an einem Orte auf die Propheten im Allgemeinen, an einem anderen aber blofs auf Christus. Deutlich ist die Stelle contra Celsum tom. I, lib. I, §. 36, p. 354 ed. Delarue, Paris. 1733. Nachdem Origenes bemerkt, warum den Juden hätten Propheten gesandt werden müssen und Moses ihnen nicht genügt habe, fügt er mit Anführung von 5 Mos. 18, 14. 15 hinzu, dafs es nicht auffallen dürfe, dafs die Weissagungen der Propheten bei den Juden auch von vulgären Dingen handelten, da sie bei ihrem Verlangen darnach ihrem Troste gedient hätten. Weissagungen dieser Art seien die Samuels über die verlorenen Esel (1 Sam. 9, 20), die des Propheten Ahia über die Krankheit des Sohnes des Königs Jerobeam (1 Kön. 14, 12). Auch hätten, sagt Origenes weiter, die Vertreter und Lobredner des jüdischen Gesetzes denjenigen, der bei abgöttischen Orakeln habe Erkundigungen einziehen wollen, nicht so bitter tadeln können, wenn sie keine Propheten gehabt hätten. So spreche Elias 2 Kön. 1, 3 strafend zum Könige von Israel, Achazja : *ist denn kein Gott in Israel, dafs ihr hingehet, den Baal-Zebub, den Gott von Ekron, zu befragen?* Hingegen in Exod. homil. XII, §. 3, in Jerem. homil. I, §. 12, comment. in Matth. tom. XVII, §. 14 versteht er unter dem Propheten 5 Mos. 18, 15—18 Christus. Und im Comment. in Joan. tom. VI, §. 4, p. 108 ed. Delarue schreibt er : „Ungeachtet viele Propheten in Israel sind (die von dem Gesalbten geweissagt haben), so wurde doch vorzugsweise nur der von Moses verkündigte er-

wartet, nach dem Spruche (5 Mos. 18, 15) : *Einen Propheten, wie mich, wird euch der Herr, euer Gott, aus euren Brüdern erwecken* u. s. w. Die Priester und Leviten stellten daher die Frage an Johannes den Täufer, nicht ob er ein Prophet, sondern ob er *der* Prophet (von 5 Mos. 18, 15) sei. Und obwohl jene diesen Namen nicht auf Christum bezogen, sondern wähnten, der Prophet des Moses sei ein anderes Wesen neben Christus, so antwortete doch Johannes der Täufer mit Nein, weil er den wohl kannte, dessen Vorläufer er war, und wufste, dafs der von Moses vorausverkündigte zugleich Prophet und Messias sein werde; sonst würde er gewifs Ja gesagt haben, wenn jene nicht nach einem Propheten, sondern nach dem Propheten gefragt hätten; denn Johannes war sich wohl bewufst, dafs er selbst ein Prophet sei.“ . . . „Es wurde damals vorzugsweise ein Prophet erwartet, der mit Moses in vielen Stücken Aehnlichkeit haben, wie er Mittler zwischen Gott und den Menschen sein, und den neuen von Gott empfangenen Bund seinen Anhängern übergeben sollte; und das Volk Israel hatte wohl erkannt, dafs von allen ihren Propheten zusammen kein einziger der von Moses verkündigte gewesen sei.“ Es lassen sich diese Stellen vielleicht durch die Annahme vereinigen, dafs Origenes unter den von Moses verheifsenen Propheten allerdings hauptsächlich Christus verstand, in so weit er unter den Propheten, wozu er gehört, der ausgezeichnetste ist, und die Propheten seinen Geist haben. — Ferner fafst auch Theodoret bei Erklärung von Jerem. 6, 16 προφήτης in der Collectivbedeutung. Es ist demnach nicht richtig, wenn Bade a. a. O. S. 138 sagt, dafs die christlichen Interpreten unserer Kirche dieser — einzig wahren und richtigen — Erklärung der Väter bei unserer Stelle folgen. Richtig ist nur, dafs der gröfsere Theil der älteren christlichen Ausleger unter נָבִיא an unserer Stelle den Messias verstehen.

3. Unter denjenigen Auslegern, welche unter נבא eine einzelne Person verstehen, hat diejenige Erklärung

die meisten Vertreter, welche an unserer Stelle nur eine Verheifsung von *Christus* finden. Man sucht diese Meinung durch innere und äufsere Gründe zu erweisen. 1) Da die Ausgezeichneteren unter den Propheten Christus vorherverkündigt haben, so sei es unglaublich, sagt man, dafs allein Moses, der gröfste aller Propheten des a. B., nichts solle von dem wichtigsten Gegenstande von Allem, was Israel erwartete, deutlich und bestimmt vorhergesagt haben. Wenn nun nicht an unserer Stelle von Christus als Propheten die Rede sei, so fände man keine andere in den Büchern Moses. 2) Dann soll auch das, was an unserer Stelle von den Propheten ausgesagt wird, nur auf Christus im vollen Sinne passen. 3. Auch soll nach einigen Auslegern, wie Bade, der Zusammenhang für die Erklärung von Christus sprechen. 4) Hierzu kommt dann der aus der Autorität hergenommene Grund, indem viele ausgezeichnete Kirchenväter und andere Gelehrte älterer und neuerer Zeit in unserer Stelle nur eine Verheifsung von Christus finden. So erklären von Christus den Propheten an unserer Stelle Tertullian, advers. Marcionem lib. IV, c. 22; der Verfasser der *Recognitionen* lib. I, c. 36; der heil. Cyprian Testimon. adv. Judaeos lib. I, c. 18; Novatianus, de Trinit. c. 9; Archelaus Disput. cum Man., §. 41. 43; Methodius de Symeone et Anna §. 11; Eusebius demonstr. evang. lib. III, c. 2; lib. IX, c. 11; Lactantius Institut. div. lib. IV, c. 17; der heil. Athanasius, Orat. I, contr. Arian, §. 54; der heil. Cyrillus von Jerusalem, Cateches. XII, §. 17; Titus von Bostra, contr. Manich. lib. III, c. 6; der heil. Gregor von Nyssa, Testim. adv. Jud. II; der heil. Epiphanius, Haeres. XLII, §. 11, Schol. 27 ex evang. Luc. et Schol. 8 ex epist. ad Gal.; Haeres LIV, §. 3; LXIX, §. 37; Philastrius, Haeres. de deuter. CXVI al. LXVIII; Gaudentius Brixiensis, serm. IX; der heil. Augustinus contr. Faustum lib. XVI, c. 15. 18. 19; der heil. Chrysostomus contr. Anomaeos homil. XII, §. 1;

in II Corinth. homil. VII, §. 3, in Galat. c. II, §. 2; der heil. Cyrillus von Alexandrien de ador. in sp. et ver. lib. II, pp. 51. 74, Lutet. 1638; in Jes. lib. I, or. 1, p. 13; in Mal. IV fin.; in Joan. I, 21; V, 46; VII, 40. 49; VIII, 24; IX, 30; XII, 49; der Verfasser der *consultationis Zachaei* et *Apollonii* lib. II, c. 4; der Verfasser der *Quaestiones ad Orthodoxos* in den Werken des heil. Justinus quaest. CI, p. 482 ed. Paris. 1742. Es schliefsen die Genannten zwar die übrigen Propheten an unserer Stelle nicht ausdrücklich aus, allein sie finden darin doch mehr oder weniger Manches, was allein auf den Messias sich beziehen soll. Wir wollen einige Stellen aus den angeführten Schriftstellern betrachten.

Nachdem Tertullian der Stelle Ps. 2, 7 Erwähnung gethan hat, fährt er an der angeführten Stelle fort : „Hic est filius meus, de quo non magis praemisisti, quam teipsum quod prius eras revelasti? hunc igitur audite, quem ab initio edixerat audiendum in nomine prophetae, quoniam et prophetes existimari habebat a populo. Prophetam, inquit Moyses, *suscitabit vobis deus ex filiis vestris*; secundum carnalem scilicet censum : tanquam me audieritis illum. Omnis autem qui illum non audierit, exterminabitur anima eius de populo suo.“

Eusebius schreibt an der angeführten Stelle, wo er zu beweisen sucht, dafs die Propheten der Hebräer von Christo geweissagt haben : „Moses, der erste der Propheten, verkündigt, dafs ein ihm ähnlicher Prophet erweckt werden solle. Denn da die von ihm gegebenen Gesetze allein für das jüdische Volk pafsten, und zwar nur im Lande Juda, oder um dasselbe herum, nicht aber auch für dasjenige Volk, welches sehr weit in den entferntesten Ländern lebte, wie aus dem früher von uns Behandelten erkannt werden kann, und da derjenige, welcher nicht allein der Gott der Juden, sondern auch anderer Völker war, um ihn zu erkennen und zu verehren, dem Leben der Menschen das geben mufste, was ebenso allen Völkern

nützlich war, so verheifst er mit Recht, indem er die Weissagung erklärt, einen anderen in keiner Weise seiner eigenen Vernunft und Absicht folgenden Propheten, der aus dem jüdischen Volke erweckt werden soll, indem Gott so zu ihm sprach : „„*Einen Propheten will ich ihnen erwecken aus ihren Brüdern wie dich, und ich will mein Wort in seinen Mund legen und er wird nach allem, was ich ihm befehlen werde, zu ihnen reden : und an jedem Menschen, welcher nicht hört auf seine Worte, welche der Prophet redet in meinem Namen, will ich mich rächen* (5 Mos. 18, 18. 19).““ Aehnliches sagt aber auch Moses, indem er diesen Ausspruch erklärt, zu dem Volke (V. 15. 16) : *Einen Propheten aus euren Brüdern wie mich wird der Herr Gott erwecken, ihm sollt ihr hören in allem, was du von dem Herrn deinem Gott am Horeb am Tage der Versammlung gebeten hast.* Ist nun wohl unter denjenigen, welche nach Moses als Propheten aufgetreten sind, wie Jesaia, oder Jeremia, oder Ezechiel, oder Daniel, oder irgend einer unter den 12 Uebrigen, ein Gesetzgeber erschienen, der dem Moses zu vergleichen ist? Keinesweges. . . Keinen also kannst du einen ihm Aehnlichen nennen : aber Moses spricht nur sicher und bestimmt von Einem. Welchen anderen Moses ähnlichen Propheten verkündigt jener Ausspruch, als den Erlöser und unseren Herrn Jesum Christum?“

Im Folgenden sucht Eusebius dieses noch näher nachzuweisen. Und daselbst lib. 1, 7 edit. Vigeri I, 26 schreibt derselbe : „Christus hat noch auf eine besondere Weise das Gesetz Moses und der Propheten erfüllt. Da manchen Orakelsprüchen noch ihre Verwirklichung fehlte, kam es ihm zu, dieselben zu bewahrheiten. Z. B. im fünften Buche Moses steht der Spruch : *Einen Propheten wie mich wird der Herr, euer Gott erwecken, ihn sollet ihr hören* u. s. w. Diese Weissagung, die vor ihm noch nicht eingetroffen war, hat Christus erfüllt, als der zweite Gesetzgeber nach Moses, als der Stifter der wahren Religion.

Denn indem Moses nicht blofs einfach sagt, ein Prophet werde aufstehen, sondern bestimmt, ein Prophet, wie er selbst, zeigt er damit an, dafs der Verkündigte gleich Moses sein werde. Nun war Moses selbst ein Religionsstifter, folglich mufste auch derjenige, auf den er geweissagt hatte, gleich ihm ein Religionsstifter sein. So viele Propheten auch nach Moses in Israel aufstanden, wird doch von keinem derselben bezeugt, dafs er Moses gleich gewesen sei; vielmehr verweisen Alle das Volk auf Moses, und auch die Schrift sagt, dafs kein Prophet und Gesetzgeber erst noch kommen sollte. Da erstand nun Jesus, der Gesalbte Gottes', der ein Gesetz gab für alle Völker, und weit über das alte (mosaische) hinausging u. s. w."

Cyprianus schreibt a. a. O. : „Quod propheta alius, sicut Moyses, promissus sit, scilicet qui testamentum novum daret, et qui magis audiri deberet. In Deuteronomio deus ad Moysen : *Et dixit Dominus ad me : Prophetam excitabo eis de fratribus eorum sicut te, et dabo verbum meum in ore eius, et loquetur ad eos ea quae praecepero ei. Et quisquis non audierit quicunque locutus fuerit propheta ille in nomine meo, ego vindicabo.* De quo et Christus in evangelio κατὰ Joannem (5, 39. 45 sqq.) : *scrutamini scripturas, in quibus putatis vos vitam aeternam habere. . . .*" In den Apostolischen Constitutionen Buch V, 20 heifst es : „Christum Moses in rubo vidit, et de eodem in Deuteronomio dixit : *Prophetam suscitabit vobis Dominus deus ex fratribus vestris sicut me.*"

Und Augustinus schreibt a. a. O. cap. 15 : „Nec illud nego de Christo esse praedictum, quod tu tamquam facile refellendum elegisti, ubi deus loquitur ad Moysen dicens, *suscitabo illis prophetam de fratribus ipsorum similem tibi.* Nec me tua lauta et lepida antitheta, quibus luteum sermonem quasi colorare ac pingere voluisti, ullo modo ab hac fidei veritate deterrent. Comparans enim Christum atque Moysen, et cupiens demonstrare dissimiles, ut sic hoc non de Christo videatur intelligendum esse quod

scriptum est, *suscitabo illis prophetam similem tibi*; opposuisti tibimet ex adverso multa contraria, quod ille homo, hic deus; ille peccator, hic sanctus; ille ex coitu natus, hic secundum nos ex virgine, secundum vos vero nec ex virgine; ille offenso deo occiditur in monte, hic patri perplacens patitur propria voluntate. Quasi vero cum simile aliquid dicitur, ex omni parte atque ex omni modo simile intelligatur : quia non ea tantum, quae unius eiusdemque naturae sunt, dicuntur inter se esse similia, sicut gemini homines, vel filii parentibus, vel omnes homines omnibus hominibus, in quantum homines sunt, similes utique sunt, quod et in ceteris animalibus intueri facillimum est, vel arboribus, ut olea oleae, laurus lauro similis dicitur; verum etiam naturae disparis sunt et dicuntur multa similia, ut olivae oleaster, et far tritico."

In den *Recognitionen* Buch I, 43 wird dem Apostel Petrus die Behauptung in den Mund gelegt, dafs der Streit zwischen Juden und Christen sich um die Frage drehe, ob Christus der von Moses (5 Mos. 18, 16) verkündigte Prophet sei oder nicht. Es heifst daselbst : „Ad indicium, quod haec (die Werke Christi) divina virtute agerentur, nos (Apostoli), qui fueramus paucissimi, processu dierum, adstipulante deo, multo plures, quam illi (Judaei) efficiebamur, ita ut aliquando pertimescerent sacerdotes, ne forte per dei providentiam, ad confusionem ipsorum, in fidem nostram universus populus conveniret : frequenter mittentes ad nos rogabant, ut eis de Jesu dissereremus, si ipse esset propheta, quem Moses praedixit, qui est Christus aeternus. De hoc enim solo nobis, qui credidimus in Jesum, adversum non credentes Judaeos videtur esse differentia."

Dafs auch die Samariter, die einen Messias als Propheten erwarten, unsere Stelle auf den Messias bezogen, beweiset dasjenige, was uns die alten Schriftsteller, namentlich Origenes und der Verfasser der Recognitionen von Simon, dem Zauberer und dem Samariter Dositheus,

die sich für den von Moses verheifsenen Propheten ausgaben und grofsen Anhang fanden, erzählen. Vgl. Origenes opp. Comment. in Matth. P. III, p. 851. et 962 ed. Delarue, contra *Celsum* I, 57, Opp. I, 372; Recognit. II, 564 ed. Coteler. Dafs sich 5 Mos. 18, 15—18 auf den Messias beziehe, erkennen Juden im Jalkut zu Jes. 52, 13 und Baal Turim zu dieser Stelle an.

Diese Erklärung findet sich ferner auch bei Luther, Strabus, Cajetan, Josephus a Costa lib. 3 de Christo revelato, Lachis (La sainte bible in h. l. not. La Haye 1743—1790), Scherlock (L'usage et les fins des prophéties, Disc. VI), Ainsworth, Malvenda, Estius, Drusius, Münster, Clarius, Junius, Hornius in Calvino Judaiz. p. 88 sqq. et Anti-Paraeo II, p. 396 sqq., D. Müller Judaismo p. 149 sq., Hawemann in der Wegeleuchte S. 356, D. Schmid coll. Bibl. 1, p. 279 sq., Calov Bibl. illustr. h. l. p. 587 sq., Walther Harm. Bibl. pag. 281. 296, Glassius select. Mos. p. 1263 sq., Hackspanius Not. Bibl. p. 552 et syllog. p. 144, Joh. Hoornbeck contra Jud. l. 3, c. 1, p. 236 sq. 454, Alard Uchtman Not. ad Bechinat olam p. 363, Wagenseil Tel. ign. S. p. 545, August Pfeiffer Dubia Vexat. p. 309, Joh. Heinr. Michaelis bibl. hebr. zu 5 Mos. 18, 15 und den meisten ältern lutherischen und reformirten Auslegern. Mehr oder weniger ausführlich haben diese Erklärung zu vertheidigen gesucht Deyling (Miscell. sac. II, 175), G. Frischmuth (Dissert. de propheta Mosi pari, abgedruckt in dem thesaur. theol. phil. I, p. 384), Hasäus (de propheta promisso Deut. 18, 15 in dem thesaur. phil. nov. I, 439), Theod. Christ. Lilienthal (a. a. O. Th. I, 557 ff.) und unter den neueren Gelehrten Döderlein (institut. theol. II, §. 228), Köcher (messianische Briefe S. 165 ff.), Heinr. Braun z. d. St., Broix (a. a. O. S. 64), Pernau (institut. interpret. V. Test. p. 506), Knapp (Dogmatik II, S. 138), Hengstenberg : Christologie I.

S. 83—91, Fried. Herd a. a. O. S. 163—183, Bade a. a. O. S. 131 ff.), Fran. Xaver. Patritius (de interpret. scripturarum sacrarum lib. II, Quaest. VIII de vaticinio Moysis (Deuter. XVIII, 15. 18, p. 171—188) u. a. Auffallend mufs es erscheinen, wenn Bade a. a. O. S. 134 behauptet, dafs unsere Stelle die erste und einzige des Pentateuchs sei, in welcher von einer bestimmt bezeichneten Person — von dem persönlichen Messias — die Rede sei. Wenn man auch in der Stelle 4 Mos. 24, 15, wo vom Stern aus Jakob die Rede ist, nicht eine Weissagung von der Person des Messias finden will, so läfst doch die Weissagung Jakobs 1 Mos. 49, 10 darüber keinen Zweifel, dafs der verheifsene Schilo den Messias bezeichne.

4. Nach einer anderen Erklärung, welche sich namentlich bei einigen jüdischen Auslegern, wie Raschi, Aben-Esra, Bachai findet, soll *Josua* der von Moses verheifsene נָבִיא sein. Aus Augustinus cont. Faustum lib. XVI, c. 19 scheint hervorzugehen, dafs zu seiner Zeit schon die Juden diese Ansicht gehabt haben. Denn er schreibt a. d. a. St.: „Dicat mihi quem prophetam promiserit deus, cum ait Moysi, *suscitabo illis prophetam de fratribus eorum, sicut te*, vel similem tibi? Multi enim prophetae postea fuerunt, sed utique unum quemdam intelligi voluit. Hic ei, credo, facillime occurret successor ille Moysi, qui populum ex Aegypto liberatum, in terram promissionis induxit. Quem cogitans, me adhuc fortasse ridebit quaerentem de quo dictum sit, 'suscitabo illis prophetam similem tibi: cum legam quis in eodem munere populi illius regendi atque ducendi Moysi defuncto successerit. Qui cum me velut imperitum riserit (talis enim et a Fausto describitur), non desinam hominem adhuc etiam compellare, et a securo risu ad curam respondendi revocare, quaerendo atque flagitando, cur eidem ipsi futuro suo successori, in cuius comparatione improbatus est, ut non ipse introduceret populum in terram promissionis; ne

videlicet lex per Moysen non ad salvandum, sed ad convincendum peccatorem data, in regnum coelorum introducere putaretur, sed gratia et veritas per Jesum Christum facta : quaeram ergo a Judaeo, cur eidem ipsi futuro suo successori Moyses nomen mutaverit. Vocabatur enim Ause, et appellavit eum Jesum (Num. 13, 9). Cur denique tunc appellaverit, quando ex convalle Pharan praemisit ad eandem terram, quo erat populus ipso duce venturus? Dixit enim verus ipse Jesus, *et si iero, et praeparavero vobis locum, iterum veniam, et assumam vos ad me* (Joan. 14, 3)..."

Unter den neueren Theologen ist auch Chr. Fried. Ammon (biblische Theologie, Bd, 2, zweite verbess. Ausg. Erlangen 1801, S. 61 f.) dieser Ansicht zugethan. Denn er schreibt daselbst zu 5 Mos. 18, 18. 19, Anmerk. 1: „נָבִיא כָּמוֹךָ prophetae in genere omnes, quos deus sequentibus temporibus voluntatis suae interpretes ad Israelitas sit missurus." Dathe, vor ihm Clericus, und nach ihm Rosenmüller. Allein nach 5 Mos. 32, 15 ff. war Israel schon zu tief gesunken, und nach V. 14 unseres Kapitels war von der nahen Verführung der Gaukler Canaans zu viel zu fürchten, als dafs Moses so weit in die Zukunft hätte hineinblicken können. Der Gegenstand seiner Hoffnungen ist kein anderer, als Josua, den er sich schon früher zum Gefährten und Befehlshaber gewählt hatte, 4 B. Mos. 27, 18—22; vgl. 5 B. Mos. 31, 7, und von dem er mit Recht vermuthen konnte, dafs er auch bald in den übrigen Geheimnissen der Theokratie würde eingeweihet werden. Als mit Josua der uralte Sinn dieser trostvollen Ahndung (Herder, Geist d. eb. P., Th. I. S. 371, Note u) des jüdischen Gesetzgebers erloschen war; trug Petrus (Apostg. 3, 22 f.) einen neuen Sinn aus seiner Zeitgeschichte in diese Stelle, der aber dem früheren Zeitalter gänzlich fremd war. Inzwischen war diese Erklärung nichts weniger als Betrug in dem Munde des Apostels : sagt doch selbst Jesus Joh. 5, 46 : *Μωσῆς περὶ ἐμοῦ ἔγραψεν.* Beide folgen nicht dem eigentlichen Buch-

stabensinne, sondern der allegorischen Erklärungsart (מִדְרָשׁ) jener Zeit." Allein dieser Erklärung stehen mehrere Gründe entgegen. Dafs Josua nicht der hier verheifsene Prophet sein kann, geht schon aus dem Umstande hervor, dafs derselbe schon früher 4 Mos. 27, 18—23 auf Befehl Jehovas von Moses als sein Nachfolger und Israels Gebieter und Führer durch Händeauflegung vor dem Hohenpriester Eleasar und dem ganzen Volke erklärt worden ist. Diesen Grund hat auch Gregor von Nyssa bei Euthym. Zigab. Panopl. dogm. p. I, Tit. VIII im Anfange angegeben. Nur irrt Gregor darin, dafs er sagt, dafs wir diese Stelle im Leviticus fänden. Diesen Grund führt auch Isid. Pelusiotes an. Auch kann von Josua nicht gesagt werden, dafs er ein Gesetzgeber und Prophet *wie* Moses gewesen sei, indem jener weder das Eine noch das Andere war. Josua fügte dem Gesetze Moses nicht nur nichts bei, sondern er folgte demselben vielmehr. Dann war Josua auch weit geringer als Moses (5 Mos. 34, 10) und es hätte Moses wegen der früheren Ernennung (4 Mos. 27, 18—23) nicht sagen können : *wird erwecken.* Hierzu kommen die unten angeführten Gründe, welche darthun, dafs נָבִיא collectiv zu fassen sei.

5. Die mit der vorigen im Wesentlichen übereinstimmende Meinung, dafs der von Moses verheifsene Prophet nach dem buchstäblichen Sinne Josua, nach dem geistigen Sinne Christus bezeichne, oder was dasselbe ist, dafs Josua, worauf diese Stelle sich zunächst beziehen soll, ein *τύπος* und Bild Christi sei, findet sich bei Clemens von Alexandrien in Paedagog. lib. I, c. 7 gegen Ende, indem er hier über dieselbe schreibt : „*Durch Jesus den Sohn Nave bezeichnet er Jesum den Sohn Gottes;* ferner bei Baal-Turim, e fundamentis cabbalisticis, Vatablus und Emauel Sa. Clemens schreibt : „*Μωυσῆς τῷ τελείῳ προφητικῶς παραχωρῶν παιδαγωγῷ τῷ λόγῳ, καὶ τὸ ὄνομα καὶ τὴν παιδαγωγίαν προθεσπίζει, καὶ τῷ λαῷ παρατίθεται τὸν παιδαγωγὸν ἐντολὰς ὑπακοῆς ἐγχειρίσας· προ-*

φήτην ὑμῖν ἀναστήσει, φησὶν, ὁ θεὸς ὡς ἐμὲ ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν.“ Dafs diese Erklärung unzulässig sei, geht aus den zu 4. angeführten Gründen schon deutlich hervor: woher es überflüssig ist, darüber Mehreres zu sagen. — Nach Anderen, wie nach der glossa interlinear. et Burgens. soll V. 15 von Josua und folgenden Propheten und V. 18 von Christus handeln. Diese Erklärung ist schon deswegen verwerflich, weil in beiden Versen von demselben die Rede ist.

6. Herbanus in der disput. cum Gregentio ist der Meinung, dafs David der hier verheifsene Prophet sei. Dafs auch an David nicht gedacht werden kann, wird das, was wir unten über unsere Stelle sagen, zur Genüge darthun.

7. Endlich halten Abarbanel, wie Baal-Hatturim und Jalkut aus dem Buche Pesikta den Propheten Jeremia für den von Moses verheifsenen Propheten 5 Mos. 18, 15—18. Für diese Erklärung läfst sich kein einziger nur irgend haltbarer Grund anführen. Es sprechen aber mehrere wichtige Gründe dagegen. Schon reicht hin zur Widerlegung dieser Ansicht die Bemerkung, dafs man gar nicht einsieht, wie Moses durch die Verheifsung des Jeremias, dem Wunsche des Volkes, dafs Gott ihm einen ihm ähnlichen Führer geben möge, hat entsprechen können. Israel bedurfte, wenn es in der Verehrung des einen wahren Gottes erhalten und nicht den falschen Propheten, Wahrsagern und Betrügern anheimfallen sollte, eine beständige göttliche Leitung und von Gott erleuchtete Männer. Für Jeremias spricht nicht mehr als für Josua oder andere von Gott belehrte Männer.

§. 3.

Schriften und Abhandlungen, welche über 5 Mos. 18, 15—18 erschienen sind.

Georg Fried. Meinhardt: Dissert. de Propheta Moysi pari: Deuteronom. 18 (praes. Joh. Frischmuth) im 1. Bande der Dissert. philol. Jena 1676.

Theod. Hasäus in den Dissertatt. de propheta promisso. Deut. XVIII, 15.

Lud. Christian Mieg de propheta promisso. Marpurg. 1704.

Sal. Deyling in den Observ. sacr. in Script. Sacr. 4. 2. Obs. XVI. Leipzig 1708.

Nicol. Köppen: de Messia propheta. Greifswalde 1749.

Theod. Christ. Lilienthal: Die gute Sache der in der heil. Schrift alten und neuen Testaments enthaltenen göttlichen Offenbarung wider die Feinde derselben erwiesen und gerettet. Th. 2. Königsb. 1751, §. 29—41, S. 548—567, wo er zu erweisen sucht, dafs 5 Mos. 18, 15 eine Weissagung auf Christum enthalte.

Christ. Fried. Ammon: biblische Theologie. Erlangen 1801, Bd. 2, S. 60 f., und dessen Christologie S. 30—31.

Jos. Beck, Prof.: Ueber die Entwickeluug und Darstellung der Messiasidee in den heil. Schriften des alten Bundes. Hannover 1835, S. 2 ff., §. 3. 4.

E. Wilh. Hengstenberg: Christologie des alten Testaments und Commentar über die messianischen Weissagungen der Propheten. Berlin 1829, Th. I, S. 83—91. Zweite Ausg. Berl. 1854, S. 110—124.

J. Chr. K. Hofmann: Weissagung und Erfüllung im alten und im neuen Testamente. Nördlingen 1841, I, S. 253 f.

Fried. Herd: Erklärung der messianischen Weissagungen im Pentateuch. Erster Theil, zweite Lieferung. Regensburg 1845, S. 163—184.

Joh. Bade: Christologie des alten Testamentes. Münster 1850, Th. I, S. 130—142.

Franc. Xaverii Patritii e societate Jesu: de interpretatione scripturarum sacrarum lib. II, Romae 1844. Quaestio VIII. De vaticinio Moysis (Deuter. XVIII, 15. 18), p. 171—188.

---

§. 4.

Commentar über 5 Mos. 18, 15—18.

Bevor wir auf den Sinn und den Zweck dieser Stelle näher eingehen und denselben zu bestimmen suchen, wollen wir Einiges über einige Ausdrücke vorausschicken. Was zuerst das Wort נָבִיא (Arab. نَبِيّ, Syr. ܢܒܝܐ, Aeth. ነቢይ) betrifft, so ist über die Bedeutung desselben im Allgemeinen kein Zweifel. Es bezeichnet nämlich an zahlreichen Stellen des alten Testaments einen Mann, welcher von Gott erleuchtet und belehrt wurde, und dessen Willen und Offenbarungen, welche sich häufig auf die Zukunft bezogen, den Menschen bekannt machte und in dessen Auftrage und unter dessen Leitung handelte und redete. Ein נָבִיא, welches Wort der alexandrinische Uebersetzer durch προφήτης wiedergiebt, woher das lateinische propheta und unser *Prophet*, ist demnach ein von Gott belehrter und erleuchteter Mann, ein Sprecher, der als dessen Erwählter und Gesandter das Volk belehrt, ermahnt und nicht selten über die Zukunft die ihm gewordenen Offenbarungen mittheilt. Woher ein solcher mit

Beziehung auf seine Mittheilungen über die Zukunft, den Namen *προφήτης*, *Vorherverkündiger* der Zukunft, *Weissager* mit Recht verdient. Sehr bezeichnend ist die Stelle 2 Mos. 7, 1, wo der Begriff des נָבִיא erläutert wird. Es heifst hier : „Du (Moses) sollst in Beziehung auf Pharao (d. i. im Gespräch mit Pharao) der Gott (d. h. Offenbarer Eingeber) und Aaron dein Bruder soll dein נָבִיא sein“, d. i. derjenige, der die von dir erhaltenen Mittheilungen dem Pharao vorträgt.

Da eine weitere Darlegung der mannichfaltigen prophetischen Thätigkeit jener Männer, denen auch einige Prophetinnen beizuzählen sind, nicht hierher gehört, so übergehen wir dieses. Nur wollen wir einiges über die etymologische Bedeutung des נָבִיא sagen. Nach Gesenius u. d. W. soll das in Kal ungebräuchliche נָבָא, wovon נָבִיא abgeleitet ist, so v. als נָבַע (woraus es mit Erweichung des ע entstanden sei) eigentlich *hervorquellen*, *hervorsprudeln*, act. Worte hervorquellen lassen, von dem mit innerer Bewegung und in Begeisterung Redenden, nach Redlob (der Begriff des Nabi, Leipz. 1830, S. 3 ff.) *ansprudeln*, *besprudeln*, (2) nach *Fürst* in der concord. Bibl. *niederreden*, *überwältigend reden*, oratione devincere seu convincere bedeuten. Allein uns erscheint wenigstens die von Gesenius und Redlob angegebene Bedeutung gesucht und nicht begründet; zumal da im Arabischen in der ersten und zweiten Conjugation نَبَّأَ *anzeigen*, *verkündigen*, *nunciavit*, *indicavit* bezeichnet. Wir halten daher בא für die Wurzelsylbe mit vorgesetzten נ und verwandt mit dem

(2) Aus dem Umstande, dafs נָבַע *sprudeln*, wie im Chald., Syr. und Arab. نبع und نبغ, und Hiphil הִבִּיעַ *ausgiefsen* Sprüchw. 1, 23 *verkündigen* Ps. 19, 3; 78, 2 bedeutet, ist nicht mit Sicherheit zu schliefsen, dafs auch נבא die Bedeutung : *sprudeln*, *ansprudeln* habe. Diese Bedeutung ist vielmehr von dem dumpfen Laute des hervorquellenden Wassers entlehnt.

griech. φάω, φῶ, φημί, lat. for, *sagen*, *aussagen*, *heraussagen*, *aussprechen*, *verkündigen*, *bekannt machen*; woher das lateinische *vates*, griech. φάτης *redend*, *sprechend*, dann *Weissager*, *Prophet*. Das Niphal נִבָּא, welches zunächst reflexiv von Kal ist, bezeichnet dann: *sich aussprechen*, sich als נָבִיא *zeigen*, *weissagen*. Da Piel öfters eine intensive Bedeutung hat und eine *Verstärkung* und *Wiederholung ausdrückt*, so wird durch das von ihm abgeleitete הִתְנַבֵּא ein *Reden* und *Sprechen* bezeichnet, welches ein ungewöhnliches, sich Auszeichnendes ist, daher mit höherer Begeisterung reden, sich als נָבִיא zeigen, beweisen, daher, wie Niphal, *weissagen*, *prophezeien*. So kommt auch im Arabischen Conj. II insbesondere von der prophetischen Rede vor. נָבִיא würde danach einen solchen Mann bezeichnen, welcher in höherer Begeisterung, mit Ernst und Kraft redet, und namentlich göttliche Offenbarungen bekannt macht. Im Syrischen und Chaldäischen kommt nur Ethpael und Hithpael ܐܬܢܒܝ, אִתְנַבִּי in der Bedeutung von *weissagen*, *prophezeien*, eigentl. sich als ܢܒܝܐ, נְבִיא *zeigen*, *beweisen*, vor. Dieser Umstand würde dafür sprechen, Niphal und Hithpael für Denominative zu halten.

אַחִים *Brüder*, welche die alttestamentlichen Schriftsteller in weiterer Bedeutung auch *Verwandte* 1 Mos. 14, 16; 13, 8; 29, 12, Freunde Job 6, 15, Mitmenschen 3 Mos. 19, 17, Geistesverwandte Jes. 66, 20, verwandte Völker z. B. die Edomiter 1 Mos. 9, 25; 16, 12; 25, 18; 4 Mos. 20, 14, Bundesgenossen, verbündete Völker Am. 1, 9 nennen, bezeichnet an unserer Stelle das Volk Israel, wie 3 Mos. 25, 46; 5 Mos. 10, 9; 18, 2; 24, 14; Jer. 7, 15; Hos. 2, 1; 13, 15 u. a.

כָּמֹנִי *wie mich* bezeichnet nicht die Gleichheit, sondern die *Aehnlichkeit*. Job 6, 15; 10, 22; Ps. 58, 9; Neh. 6, 1 u. a.

כְּמוֹ, vor den leichten Suffixen כְּמוֹ, Arab. كما, Chald. כְּמָא, Syr. ܐܝܟܡܐ, ist unser *wie*, ut, uti. קוּם *aufstehen*, im Hiph. הֵקִים *aufstehen machen*, *aufrichten* bezeichnet hier

wie öfters, *auftreten lassen*, *erwecken*, namentlich die Propheten Jer. 29, 15, Nachkommen 1 Mos. 38, 8.

שָׁמַע und שְׁמַע *hören*, dann *hören auf Jemanden*, d. i. *gehorchen*, *befolgen* 2 Mos. 24, 7; 14, 27; Neh. 13, 27 u. a. In der Bedeutung: *gehorchen*, *befolgen*, worin es an unserer Stelle vorkommt, wird es mit אֶל und לְ (4 Mos. 14, 27) construirt. — Die übrigen Wörter bedürfen keiner näheren Erklärung, da sie deutlich sind.

Die Worte נָתַתִּי דְבָרַי בְּפִיו *ich lege* d. i. *ich will legen meine Worte in seinen Mund* bezeichnen: ich (Jehova) will dem Propheten Alles mittheilen, was er dem Volke bekannt zu machen hat. Vgl. 5 Mos. 31, 19; Jes. 40, 4; Joh. 3, 34.

Nachdem wir dieses vorausgeschickt haben, wollen wir auf die Frage antworten, ob נָבִיא an unserer Stelle eine *collective* Bedeutung habe, oder eine einzelne Person bezeichne.

1. Was zuerst die Zulässigkeit einer collectiven Bedeutung des נָבִיא betrifft, so läfst sich nicht leugnen, dafs dasselbe mehrere Propheten, ja das ganze auf Moses folgende Prophetenthum Israels bezeichnen kann, indem es nicht selten ist, dafs die alttestamentlichen Schriftsteller den Singular in Collectivbedeutung fassen. Dahin gehören z. B. אָדָם *Menschen* 1 Mos. 1, 26; 6, 1; Jos. 2, 20; Ps. 36, 7, אִישׁ für *Männer*, *Mannschaft*, אֹיֵב der *Feind* für *Feinde*, יוֹשֵׁב *Einwohner* für *Einwohnerschaft* 2 Mos. 34, 15; זֶרַע *Same*, ein einzelner Nachkomme, gewöhnlich aber collectiv *Nachkommen*, *Nachkommenschaft*, חָזוֹן *Gesicht*, für *Gesichte*, Jes. 1, 1; 2 Chron. 32, 32; Nahum 1, 1. Dahin gehört: *liebe deinen Nächsten* für deine Nächsten, wie dich selbst Matth. 5, 43. So wird auch der Singular מֶלֶךְ für מְלָכִים 5 Mos. 17, 14—20 gebraucht, indem hier von dem zukünftigen Königthum in Israel die Rede ist. Eine deutliche Stelle, worin selbst נָבִיא eine collective Bedeutung hat, findet sich in der messianischen Verheifsung Dan. 9, 24, wo es heifst: „Siebenzig Wochen (490 Jahre) sind abge-

schnitten über dein Volk und über deine heilige Stadt, einzuschliefsen den Frevel und zu versiegeln die Sünde, und zu bedecken die Schuld, und zu bringen ewige Gerechtigkeit, und zu versiegeln Gesicht (Gesichte, Offenbarungen) und Prophet, und zu salben ein Allerheiligstes." Die collective Bedeutung von חָזוֹן *Gesicht* für *Gesichte* wie נָבִיא *Prophet* für *Propheten* unterliegt hier wie Jes. 1, 1; Nah. 1, 1; 2 Chron. 32, 32, nicht dem mindesten Zweifel. Die Gesichte und Propheten sind hier offenbar die des alten Bundes. Als das Werk Christi vollbracht, konnten die auf ihn und namentlich auf die Sündenvergebung sich beziehenden Weissagungen als erfüllt und abgethan betrachtet werden. Die Meinung Bertholdt's, Jahn's, Rosenmüller's, dafs unter נָבִיא *Jeremias* und unter חָזוֹן dessen Weissagung zu verstehen sei, ist durchaus verwerflich. Diese Erklärung wäre nur dann zulässig, wenn im Vorhergehenden von einer speciellen Weissagung des Jeremias die Rede wäre, was aber gar nicht der Fall ist. Auch müfste dann חָזוֹן den Artikel haben, um die erwähnte Sache und Person zu bezeichnen. Da sich ferner Jerem. Kap. 25 und Kap. 29, worauf sich Daniel beziehen soll, nichts von einer am Ende der 70 Wochen zu gewährenden Versiegelung der Sünden, auf welche sich die Versiegelung von Gesicht und Prophet genau bezieht, findet, indem Kap. 25 blofs das Aufhören der babylonischen Gefangenschaft und Kap. 29 die Rückkehr und die gnädige Fürsorge Gottes verheifsen wird, so kann also weder von Jeremias, noch von jenen Weissagungen die Rede sein. Daniel bezieht sich hier auf die durch die prophetischen Schriften des A. T. hindurchziehende Verkündigung von der in den Tagen des Messias zu gewährenden Sündenvergebung. Vgl. Sach. 13, 1. Der Grund, warum nicht der Artikel dem חָזוֹן und נָבִיא vorgesetzt, welcher sonst öfters vor dem Singular mit Collectivbedeutung steht, liegt darin, dafs der Gegenstand in seiner weitesten Allgemeinheit bezeichnet werden sollte.

Aehnlich Ps. 36, 7 אָדָם וּבְהֵמָה תוֹשִׁיעַ יְהוָה *dem Menschen* (d. i. den Menschen) *und dem Vieh, hilfst du Jehova* und Ps. 65, 2. 3 : לְךָ יְשֻׁלַּם נֶדֶר שֹׁמֵעַ תְּפִלָּה *dir* (Gott) *werde Gelübde bezahlt, der du Gebet erhörst.* Es ist demnach die Collectivbedeutung des נָבִיא an unserer Stelle wenigstens zulässig. Es liegt daher auch in dem Singular נָבִיא kein Beweis, wie Hengstenberg, Fried. Herd a. a. O. S. 170 f., Patritius u. A. meinen, dafs dasselbe nur einen einzigen Propheten und zwar den Messias bezeichne. Aber der Messias wird auch keinesweges durch die Collectivbedeutung ausgeschlossen; er mufs vielmehr, da er der gröfste der Propheten ist, und die Propheten durch ihn geredet haben, nothwendig denselben beigezählt werden. Denn wenn Moses dem Volke Israel Propheten als Vermittler und Lehrer verheifst, wodurch es den göttlichen Willen kennen und nöthige und erwünschte Belehrungen erhalten sollte, so ist offenbar der aus Israel dem Fleische nach abstammende Messias hauptsächlich mit gemeint, und per eminentiam von ihm die Rede.

2. Die Entscheidung, ob נָבִיא an unserer Stelle in Collectivbedeutung *Propheten, Prophetenthum* zu nehmen sei, oder nur einen einzelnen Propheten bezeichne, mufs hauptsächlich aus dem Zwecke, der Veranlassung und dem Zusammenhang, worin die Verheifsung der Sendung des נָבִיא steht, entnommen werden. Und hierauf gesehen, so läfst sich allerdings nicht leugnen, dafs diese für die Collectivbedeutung sprechen. Denn wenn Moses, der V. 15 die Verheifsung in seinem Namen ausspricht, im Vorhergehenden V. 9—14 den Israeliten den Gebrauch aller Mittel, wodurch die heidnischen Völker die Zukunft zu erforschen suchten, aufs Strengste verbietet und den Israeliten verspricht, dafs ihnen Gott durch ein anderes Mittel, nämlich durch נָבִיא, die Zukunft bekannt machen wolle, so ist einleuchtend, dafs er das Prophetenthum, durch welches Gott nach Moses seinen Willen und die Zukunft bekannt machte, im Auge haben mufste. Da

die Verheifsung allgemein und ohne Einschränkung gegeben wird, und Gott zu den Zeiten, wo das Volk, wenn es in Gefahr war, durch Anwendung unerlaubter Mittel nach Art der Heiden die Zukunft kennen zu lernen, Propheten bedurfte, dieselben gesendet hat, so war es ganz natürlich und den Wünschen des Volkes entsprechend, wenn er in einer Verheifsung Israel an diese, als Gesandte Gottes, verwies und dadurch verhinderte, dafs es Aufschlüsse über die Zukunft bei Götzendienern (2 Kön. 1, 2. 3; Jes. 48, 5), Wahrsagern, Zauberern und Zeichendeutern suchte und vom Gesetze verbotene Mittel anwandte. Wäre in dieser Verheifsung nur von Christus und den in der fernen Zukunft von ihm zu erwartenden göttlichen Mittheilungen die Rede, und bezöge sich dieselbe gar nicht auf die Propheten, und auf die in der näheren Zukunft nöthigen göttlichen Mittheilungen derselben, so hätte Moses ein Mittel zur Erreichung seiner so wohlwollenden Absichten gebraucht, welches dem Zwecke seiner Ermahnungen, keine abergläubische Mittel zu gebrauchen, gar nicht entsprach. Dieses wird doch schwerlich ein Unparteiischer zugeben können. Es spricht demnach für die Erklärung des נָבִיא vom Prophetenthum auch der Zusammenhang und Zweck.

3. Wenn man noch ferner erwägt, dafs die Wirkung der Verheifsung auf die Israeliten auch weit gröfser und segensreicher sein mufste, wenn sie wahre Propheten als Vermittler zwischen sich und Gott sicher erwarten konnten und auf ihre göttlichen Mittheilungen hingewiesen wurden, indem sie in diesem Falle nur mit Vertrauen und Dank gegen den Sender derselben erfüllt werden konnten, so ist einleuchtend, dafs Moses in seiner Verheifsung wenigstens eine Mitbeziehung auf diese nehmen mufste. Der Grund, warum vom Malachias bis Christus keine Propheten unter dem Volke auftraten, liegt darin, dafs sie in dieser Zeit nicht mehr so nöthig waren, wie in der früheren Zeit, indem das Volk im wahren Glauben be-

reichend befestigt war. Denn mochte auch Gott die Absicht haben, durch die Nichtsendung der Propheten die *Sehnsucht* nach dem Messias, dem gröfsten Propheten, zu erhöhen und es zur Aufnahme desselben vorzubereiten; eine ununterbrochene Prophetenreihe wird in unserer Stelle nicht verheifsen.

4. Ein wichtiger Grund, welcher es nach unserer Meinung aufser Zweifel setzt, dafs V. 15—18 vom Prophetenthum die Rede und נָבִיא in der Collectivbedeutung zu fassen sei, liegt in den zunächst liegenden Versen 19—22, wo die Kennzeichen eines falschen Propheten angegeben werden. Nach denselben ist derjenige ein falscher Prophet, der vermessen handelt, im Namen Jehova's, des wahren Gottes, ohne Auftrag und Belehrung oder im Namen falscher Götter redet und dessen Weissagung nicht erfüllt wird. Denn es heifst hier: „Und es soll geschehen, wer nicht hört auf meine (Jehova's) Worte, die er (der Prophet) in meinem Namen redet, von dem will ichs fordern. Aber der Prophet (הַנָּבִיא), der vermessen handelt, und ein Wort in meinem Namen redet, das ich ihm nicht geboten habe, zu reden, und wer im Namen anderer Götter redet, ein solcher Prophet soll sterben. Und sprichst du in deinem Herzen: Wie erkennen wir das Wort, das nicht Jehova geredet hat? Wenn der Prophet (הַנָּבִיא) redet im Namen Jehova's, und dies nicht geschieht und nicht eintritt; so ist dies ein Wort, das Jehova nicht geredet hat; vermessen hat es der Prophet geredet; du darfst dich nicht fürchten vor ihm.“ Eine Mitbeziehung jener Stelle auf diese ist nach dem Zusammenhang ganz offenbar. Bezöge sich aber das Vorhergehende ausschliefslich auf Christus, und hätte es gar keine Beziehung auf die wahren Propheten, das Prophetenthum des A. B., so fände offenbar keine passende Ideenverbindung statt, und unsere Stelle stände in gar keinem rechten Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und Folgenden. Der Zusammenhang läfst also keinen Zweifel darüber, dafs hier נָבִיא als Collectivum zu fassen

ist und alle wahren Propheten, die, im Gegensatze der falschen, in höherem Auftrage Gottes Willen kund thun sollen, bezeichnet. Und Amos 2, 11 wird es wahrscheinlich mit Bezug auf unsere Stelle auch als eine neue vorzügliche Wohlthat Gottes bezeichnet, dafs er aus den Israeliten Propheten erweckt habe. Es ist daher ganz auffallend, wenn Bade a. a. O. S. 131 u. a. die ausschliefsliche Beziehung auf den Messias ganz natur- und sachgemäfs nennen.

5. Dafs an unserer Stelle nicht ausschliefslich von Christus die Rede sei, zeigt ferner die Beziehung von V. 16 auf 5 Mos. 5, 23—28; 2 Mos. 19, 17; 20, 19 f. Denn wenn bei der feierlichen Gesetzgebung am Sinai das Volk mit Schrecken vor der furchtbaren Majestät Jehova's, dessen Stimme es hörte, erfüllt wurde und dringend bat, er möge in Zukunft nicht unmittelbar, sondern durch einen Mittler mit ihm reden und handeln, so ist klar, dafs hier eine Beziehung auf die wahren Propheten, welche Gott vor der Ankunft Christi sandte und die wie Moses dem Volke den göttlichen Willen bekannt machten, ganz an ihrer Stelle ist. Wenn es nun 5 Mos. 18, 17 heifst, dafs die Israeliten, welche in Zukunft die göttlichen Offenbarungen nicht unmittelbar, sondern durch Mittler, wie Moses, zu vernehmen wünschten, wohl geredet hätten, und dafs ihr Wunsch, in der Folge von Gott erleuchtete Männer zu haben, welche ihnen den göttlichen Willen bekannt machen, erfüllt werden solle (V. 17), so mufs man jedenfalls an die Propheten denken, welche Gott sandte und die Vermittler zwischen ihm und dem Volke waren. Nur in diesem Sinne entspricht dem Wunsche die Erfüllung desselben. Hätte Israel unter dem verheifsenen נָבִיא den in der fernen Zukunft erscheinenden Messias verstanden, so wäre die Verheifsung ohne segensreichen Einflufs auf das Volk gewesen und hätte nicht die Kraft gehabt, es von der Gemeinschaft mit Wahrsagern und Götzendienern abzuhalten. Wenn es nun ferner 1 Petr. 1, 11 heifst,

dafs Christi Geist durch die Propheten als seine Organe geredet habe, so darf das Prophetenthum des A. B., welches Christus am vollkommensten realisirte, jedenfalls in jener Verheifsung nicht ausgeschlossen werden. Wäre in der Verheifsung Moses V. 15, welche Jehova V. 18 wiederholt, nur von Christus die Rede, so wäre das Prophetenthum des A. B., welches mehrere Jahrhunderte hindurch als Vermittler zwischen Gott und Israel bestand und auf dasselbe durch Offenbarungen, Belehrungen, Ermahnungen und Drohungen den segensreichsten Einflufs gehabt hat, in der Verheifsung ganz unberücksichtigt geblieben; was schon an und für sich ganz unwahrscheinlich ist. Fafste aber Israel die Verheifsung in jenem Sinne, so hatte es darin einen wahren Trost und die Versicherung, dafs Gott ihm stets Männer senden werde, wodurch es den göttlichen Willen und die Zukunft erfahren könne. Ist nun aber vom Prophetenthum die Rede, so ist einleuchtend, dafs auch Christus, der gröfste der Propheten, welcher, wie bemerkt, dasselbe am vollkommensten realisirte, dazu gehört und also hauptsächlich gemeint ist. Analoge Beispiele giebt es mehrere in der heil. Schrift. Eine passende Analogie bietet die Verheifsung 1 Mos. 3, 15 dar, wo זֶרַע *Same* die Nachkommenschaft der Eva, hauptsächlich aber ihren gröfsten Nachkommen, Christus, den eigentlichen und vollkommensten Besieger des Satans bezeichnet. S. unsere Abhandlung über diese Stelle. Vgl. 2 Sam. 7, 13. 16, wo Nathan dem David ein ewiges Reich und ein ewiges Fortbestehen seines Thrones verheifst. Diese Verheifsung hat nur dadurch, dafs Christus Davids Reich fortsetzt, ihre Erfüllung. Der Gebrauch des Singulars נָבִיא unterscheidet sich dann in nichts von dem Gebrauch des Singulars מֶלֶךְ im vorhergehenden Kapitel, 14—20, indem nach dieser Stelle Israel nach der Besitznahme von Canaan über sich einen *König* (מֶלֶךְ) aus seinen Brüdern setzen soll, welcher nicht viele Pferde hält, nicht zu viele Weiber und zu grofsen Reichthum hat und

in dem Gesetzbuche fleifsig liest, und dessen Gesetze erfüllet. Unter מֶלֶךְ werden also hier offenbar die Könige oder das Königthum Israels verstanden. Wir haben demnach an unserer Stelle eine Weissagung, welche der von 1 Mos. 3, 15 ähnlich ist.

6. Der Erklärung unserer Stelle von dem Prophetenthum mit Einschlufs Christi, des gröfsten und Hauptes der Propheten, steht auch das neue Testament nicht entgegen, wie viele Ausleger meinen. Alle neutestamentliche Stellen, welche man zum Beweise angeführt hat, dafs an unserer Stelle נָבִיא ausschliefslich Christus bezeichne, sind von der Art, dafs aus denselben eine ausschliefsliche Erklärung von demselben gar nicht folgt. Denn sie fordern nichts weiter als eine Mitbeziehung unserer Stelle auf Christus, das Haupt des Prophetenthums. Und diese Mitbeziehung mufs, wie wir gezeigt haben, auch bei der Collectivbedeutung des נָבִיא angenommen werden. Wir wollen nun im Folgenden die betreffenden Stellen anführen und das Nöthige darüber sagen.

Zu den Stellen, worin man eine Beziehung auf die unsrige findet, zählen mehrere Ausleger Joh. 1, 19. 21, wo die von den Priestern und Leviten an Johannes, den Täufer, abgeschickten Abgesandten ihn fragen: *ὁ προφήτης εἶ σύ*, d. i. bist du der verheifsene Prophet, welcher kommen soll. Allein es ist hier nicht gewifs, ob *ὁ προφήτης* den Messias oder einen Anderen bezeichne. Denn da viele Juden die Ankunft des Jeremias erwarteten, so könnte durch *ὁ προφήτης* auch Jeremias gemeint sein, welchen auch Olshausen hier bezeichnet findet. Aber auch zugegeben, dafs die Abgesandten die Frage an Johannes, ob er *der* Prophet sei, mit Bezug auf 5 Mos. 18, 15 stellen, so folgt noch keinesweges, dafs an dieser Stelle nur von Christus die Rede sei. Da mehrere Juden nach einer falschen Auffassung von Ezech. 34, 23. 24; 37, 24 auch die Wiederkunft Davids erwarteten, so können sie auch 5 Mos. 18, 15—18 mifsverstanden haben. Auf jeden

Fall folgt aus der Ansicht der Juden nicht, dafs an dieser Stelle נָבִיא nur einen einzigen Propheten bezeichne.

Viele Ausleger sind der Meinung, dafs die Worte der Juden, welche Joh. 6, 14 nach der Speisung von Fünftausenden mit fünf Gerstenbroden und zwei Fischen (V. 9. 13) ausriefen : *ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον*, und die Stelle Joh. 7, 37—40, wo V. 40 viele aus dem Volke, welche am letzten festlichen Tage des Laubhüttenfestes Jesu Rede von dem wunderbaren Wasser gehört hatten, sagten : *οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης*, so wie Luk. 7, 16, wo das Volk nach der Erweckung des Jünglings zu Naim ausruft : *προφήτης μέγας ἐγήγερται ἐν ἡμῖν, καὶ ἐπεσκέψατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ*, sich auf 5 Mos. 18, 15—18 beziehen. Allein auch in diesen Stellen ist die Beziehung auf die unsrige nicht gewifs, weil auch an anderen Stellen des alten Testamentes der Messias als Prophet verheifsen wird und viele Juden auch die Wiederkunft des Elias und des Jeremias erwarteten. Selbst das *ἐν ἡμῖν* in der letzten Stelle beweist nicht, dafs es den Worten : *aus deiner Mitte* und *deinen Brüdern* in unserer Stelle entspreche und auf dieselben hinweise. Das *ἐν ἡμιν* konnten die Juden auch von jedem anderen Propheten, der aus denselben hervorgehen soll, sagen. Könnte aber auch erwiesen werden, dafs die Juden zur Zeit Christi sich in jenen Stellen auf 5 Mos. 18, 15—18 bezogen haben, so folgt doch keineswegs, dafs das נָבִיא in jener Stelle ausschliefslich von Christus zu erklären sei. Die Juden haben auch manche andere auf den Messias sich beziehende Stellen mifsverstanden oder doch nicht den vollen Sinn richtig gefafst. Und eine Angabe, dafs man den Messias mit Beziehung auf 5 Mos. 18, 15—18 als Prophet erwartet habe, kommt in jenen Stellen nicht vor. Und aus den Worten des von Jesu geheilten Blindgeborenen : *ὅτι προφήτης ἐστίν* Joh. 9, 17, so wie aus Matth. 21, 11, wo das Volk beim Einzuge Jesu in Jerusalem sagte : *οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ προ-*

φήτης, ὁ ἀπὸ Ναζαρὲτ τῆς Γαλιλαίας, und aus Luk. 24, 19, wo die beiden nach Emmaus gehenden Jünger zu Jesu sagten : *τὰ περὶ Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου, ὃς ἐγένετο ἀνὴρ προφήτης, δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ, ἐναντίον τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ*, kann nichts für die Erklärung des נָבִיא von Christus entnommen werden.

Von anderer Art sind aber einige andere Stellen des neuen Testamentes, worin sich eine Beziehung auf 5 Mos. 18, 15—18 nicht verkennen läfst. Zu diesen gehört :

a) Johannes 4, 25, wo das samaritanische Weib am Jakobsbrunnen zu Jesus sagt : *οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται, ὁ λεγόμενος Χριστός· ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀναγγελεῖ ἡμῖν πάντα.* Da die Samariter nur den Pentateuch als ein göttliches Buch aus dem A. T. annehmen, so konnten sie ihre Meinung, dafs der Messias ein göttlich erleuchteter Lehrer sein werde, nur aus unserer Stelle entnehmen, weil nur hier von ihm als Propheten die Rede ist. Die letzten Worte der Samariterin stimmen auch mit den Worten des 18. Verses : „er wird zu ihnen Alles reden, was ich ihm gebieten werde," fast wörtlich überein. Hiermit stimmt in den Recognitionen I, 34, indem es hier heifst : „Samaritani unum verum prophetam ex Mosis vaticinationibus recte exspectantur, pravitate Dosithei impediti sunt, ne hunc, quem exspectabant, crederent esse Jesum." Wenn es ferner im Midrasch Koheleth bei Raymund Martini pug. fidei II, 15 heifst : „Dixit Rab. Barachias nom. Rab. Isaaci : qualis liberator prior, talis liberator posterior", so können sich diese Worte kaum auf eine andere Stelle als die unsrige beziehen.

b) Eine deutliche Stelle, worin in unserer Stelle wenigstens eine Beziehung auf Christus gefunden wird, enthält die Rede des Petrus Apostg. 3, 22, wo derselbe den 18. Vers mit den Worten : *Μωσῆς μὲν γὰρ πρὸς τοὺς πατέρας εἶπεν* anführt, nachdem er im Vorhergehenden bemerkt hat, dafs Jesus Christus in den Himmel habe aufgenommen werden müssen bis zur Zeit der Wiederher-

stellung aller Dinge, die Gott durch den Mund seiner heil. Propheten vorher versprochen habe. Die Art und Weise, wie Petrus diese Stelle anführt, schliefst aber die Beziehung auf das Prophetenthum und die Meinung, dafs Moses nur insofern von Christo rede, als derselbe mit zu dem Collectivo der Propheten gehöre, keineswegs aus, wie Hengstenberg a. a. O. der Christologie meint. Denn wenn Petrus sagt, dafs Moses und die späteren Propheten τὰς ἡμέρας ταύτας vorherverkündigt haben und dafs der vorherverkündigte Prophet Christus sei, und wenn es V. 23 heifst: Ἔσται δὲ, πᾶσα ψυχὴ, ἥ τις ἂν μὴ ἀκούσῃ τοῦ προφήτου ἐκείνου, ἐξολοθρευθήσεται ἐκ τοῦ λαοῦ, so folgt noch nicht, dafs er die übrigen Propheten ganz ausgeschlossen habe. Dachte Petrus Christus als das Haupt der Propheten, mit dem Prophetenthum in Einheit verbunden und dasselbe als sein Organ (1 Petr. 1, 11), so konnte er so reden, wie er thut. So wird auch ja die mit Christo verbundene Gemeinde ein Christus genannt 1 Cor. 12, 12—14. 27; vgl. Colos. 1, 18, wo Christus ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας genannt wird. Vgl. den zweiten Band unserer „Beiträge zur Erklärung des alten Testamentes, Münster 1853,“ S. 423 f. Es werden daher, wenn man 5 Mos. 18, 15—18 nur auf Christus mitbezieht, die Propheten, die nach Moses in Israel aufgetreten sind, von Petrus keineswegs ausgeschlossen. Auf ähnliche Weise redet auch Paulus Gal. 3, 16, wo er σπέρμα, זֶרַע von Christus erklärt, obgleich in der Verheifsung an Abraham dasselbe collectiv zu fassen ist. Andere hierher gehörende Stellen sind Apostg. 7, 37, wo Stephanus 5 Mos. 18, 15 so anführt, dafs darüber kein Zweifel ist, dafs er unter dem Propheten hauptsächlich Christus verstanden habe, Joh. 5, 46, wo Christus zu den Juden spricht: Εἰ ἐπιστεύετε Μωσῇ, ἐπιστεύετε ἂν ἐμοί· περὶ γὰρ ἐμοῦ ἐκεῖνος ἔγραψεν. Da sich die Stellen 1 Mos. 3, 15; 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14; 49, 10; 4 Mos. 24, 17—19 auf Christus beziehen, so könnte es scheinen,

dafs Jesus diese Stellen im Auge gehabt habe; allein wenn man erwägt, dafs derselbe hier Glauben fordert, wie er dem Moses zu Theil geworden, so wird es wahrscheinlich, dafs er wenigstens hauptsächlich diejenigen Stellen im Auge gehabt habe, wo von Christus als einem von Gott gesandten Lehrer die Rede ist. Denn unter jenen Stellen ist keine, welche von einem göttlichen Lehramte so deutlich redet, als 5 Mos. 18, 15—18. Hieraus folgt aber keinesweges, dafs Christus habe sagen wollen, dafs Moses nur ihn allein in jenem Ausspruche gemeint habe. Calmet ist der Meinung, dafs Jesus Joh. 5, 46 hauptsächlich 1 Mos. 49, 10 und 5 Mos. 18, 15 im Auge habe, und Schnappinger, dafs sich Joh. 5, 46 blofs eine Beziehung auf 5 Mos. 18, 15—22 finde. Ist es nun nach dem Gesagten nicht zweifelhaft, dafs 5 Mos. 18, 15—18 auf den Messias bezogen worden ist, so hat Jesus Luk. 24, 44, wonach er seinen beiden Jüngern die von ihm handelnden Weissagungen im Gesetze Moses, in den Propheten und den Psalmen ausgelegt hat, auch unsere Stelle als eine auf ihn sich beziehende bezeichnet. Eine Beziehung auf dieselbe findet sich vielleicht auch Matth. 17, 5, wo bei der Verklärung Christi, bei welcher Moses und Elias als Repräsentanten des Gesetzes und der Propheten des alten Bundes erschienen, die Stimme gehört wurde: *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς, ἐν ᾧ εὐδόκησα· αὐτοῦ ἀκούετε.* Denn die letzten Worte, nach welchen ihm Gehör gegeben werden soll, stimmen mit den Worten: „auf ihn (den Propheten) sollet ihr hören," überein. Die ersten Worte sind aus der messianischen Stelle Jes. 42 entnommen. Eine Beziehung auf 5 Mos. 18, 15 finden auch Lilienthal a. a. O. und viele andere Ausleger hier. Vgl. Hebr. 3, 2, wo Jesus mit Moses verglichen wird.

Ist es nun auch nach den angeführten Stellen, sowie nach dem oben über נָבִיא Gesagten aufser Zweifel, dafs sich 5 Mos. 18, 15. 18 auch auf Christus, das Haupt der

Prophetenthums bezieht, so ist nach den oben angeführten Gründen doch auch gewifs, dafs die übrigen nach Moses lebenden Propheten des alten Bundes in unserer Stelle wenigstens mitbezeichnet sind. Dafs נָבִיא an unserer Stelle das nachmosaische Prophetenthum mit Einschlufs Christi, des Hauptes desselben, bezeichne, kann mit um so mehr Grund angenommen werden, weil alle Gründe, welche man für die ausschliefsliche Beziehung auf Christus angeführt hat, ohne Beweiskraft sind. Dafs die von Lilienthal, Hengstenberg in der Christologie, Patritius u. a. für die ausschliefsliche Beziehung von 5 Mos. 18, 15—18 auf Christus angeführten Gründe alle von der Art sind, dafs daraus kein Beweis für ihre Ansicht zu entnehmen ist, werden wir unten ausführlicher darthun.

7. Da, wie wir gezeigt haben, mehrere wichtige Gründe dafür sprechen, dafs נָבִיא 5 Mos. 18, 15—18 eine collective Bedeutung habe, hauptsächlich jedoch Christus darunter zu verstehen sei, so wird es leicht begreiflich, dafs diese Auffassung jener Stelle auch bei den Auslegern sich findet. Bei den älteren Kirchenschriftstellern trifft man diese Erklärung zwar nur selten, aber desto häufiger bei den späteren. Dafs Origenes unter dem Propheten an unserer Stelle bald das Prophetenthum d. A. B., bald Christus versteht, haben wir bereits oben bemerkt. Theodoret erklärt Interpret. in Jeremia cap. VI, 16 unsere Stelle von den Propheten, welche, wie David, Jesaias, Michäas und einzelne Propheten, zum guten Wege, Christum, führen. Die Gründe, welche die späteren Theologen für die Erklärung des נָבִיא von dem Prophetenthum in Israel, d. i. von den Propheten mit Einschlufs Christi anführen, werden hauptsächlich aus dem Context und dem Zweck des Ausspruchs entnommen, und sind mehr oder weniger dieselben, wodurch wir oben die collective Bedeutung des נָבִיא an unserer Stelle erwiesen haben.

Jak. Bonfrer schreibt in seinem Commentar zu 5 Mos. 18, 15, S. 979, nachdem er bemerkt hat, dafs

viele Ausleger unsere Stelle von den nach Moses lebenden Propheten und Christus erklären : „Et hoc postremum mihi videtur verosimillimum : nam inprimis mihi videtur certum, Christum non esse excludendum, ita ut vel literali vel allegorico saltem sensu hic censeri non possit non fuisse designatus.“ Und daselbst S. 980 : „Quia tamen diximus etiam non videri ceteros excludendos prophetas, id nunc ostendendum et probandum restat. Id autem videtur probari posse ex capitis huius contextu variis modis, et primo quidem ex antecedentibus : postquam enim monuisset Hebraeos Moyses ne divinos et augures vel sustinerent vel consulerent, tamquam pro ratione subdit, *Prophetam de gente tua*, etc. ac si diceret, idcirco non sunt divini et augures tibi consulendi, quia non deerunt prophetae quos consulere possis, si quando necessitas id exegerit : quae ratio non congrueret si de solo Christo locus intelligeretur. Secundo, idem colligi potest ex Hebraeorum postulatione, qui postularant ne in posterum umquam deus in persona loqueretur, sed aliquo interprete suae voluntatis uteretur, quod illis deus annuit. Itaque non tantum populi mens fuit, petere ne deus, per se leges ferret, sed ut in omnibus quae illi significata vellet interpretem aliquem suae voluntatis interponeret : id autem Prophetarum omnium munus fuit, divinae voluntatis ad populum interpretem agere. Tertio, quia prophetam hic opponit pseudoprophetae vers. 20, at ibi vers. 20 non solus pseudopropheta est qui leges novas dei iniussu condere vellet, sed etiam qui fingeret se ad eos a deo missum ut divinam voluntatem illis insinuaret : igitur non solus Propheta hic est Christus, vel legislator aliquis, sed etiam qui quoquo modo divinam voluntatem populo aperiret.“ Und zu den Worten : Et ponam verba mea in ore eius V. 18 : „Hoc non tantum ceteris prophetis convenit, qui adeo accipiebant ea de quibus monendus et instruendus esset populus; sed etiam Christo, qui de seipso dicit Joannis 14 : *verba quae ego loquor vobis*, a

meipso non loquor, et cap. 15 : *Omnia quaecumque audivi a patre meo, nota feci vobis;* et cap. 8. *Qui me misit verax est; et ego quae audivi ab eo, haec loquor in mundo;* et iterum : *Qui veritatem locutus sum, quam audivi a deo.*"

In demselben Sinne schreibt Tirin im Commentar zu 5 Mos. 18, 15: „Loquitur non de solo Christo (ut Eusebius vult et Strabus et Caietanus), et (Josephus de Acosta) neque de solo Josue ad litteram, et allegorice de Christo (ut exponunt Vatablus et Emmanuel Sa :) sed ad litteram de omnibus prophetis qui Moysen consecuti sunt, simul et de Christo: praecipue tamen ac primario de Christo. . . Nam scopus tam dei, quam Moysis hoc loco est, inculcare Judaeis, nihil necesse est, consulere divinos vel augures, quia nempe numquam defuturi sunt illis veri prophetae, quos urgente necessitate consulere possint : et suo tempore affuturus quoque illis Prophetarum princeps Christus, a quo quidquid optare possent, clare et aperte resciscent. Ita de Christo hunc quoque locum exponit Petrus Actorum 3 vers. 22, et alii alibi (Philippus Nathanaeli, Joan. 1, v. 45 et Judaei, Joan. 6, v. 14 et ipse Christus, Joan. 5, v. 46). Dicitur autem hic propheta futurus similis Moysi, non omnimoda similitudine, quia *non surrexit ultra propheta in Israel sicut Moyses*, Deuter. ult. v. 10. Et Christus longe Moysi praecelluit. Sed magna tamen similitudine similes dici possunt omnes fuisse Moysi: in eo nempe, quod divinam voluntatem et imperia populo aperuerint, et interpretati sint. Christus insuper, quod, sicut Moyses Israelitas ex servitute Aegyptiaea, per mare rubrum submersis Aegyptiis traduxit ad terram sanctam : dedit illis legem in Sinai, pavit in deserto manna coelesti, et aqua de petra : et tot patravit stupenda miracula: denique debellavit hostes illorum Moabitas, Chananaeos, etc. ita Christus mundum e servitute diaboli, per lavacrum baptismi deletis peccatis traduxit in coelum : dedit novam legem Evangelicam, sanxitque innumeris miraculis : pascit suos suomet corpore et sanguine : debellat omnes

hostes salutis nostrae, etc. Neque, ut propheta Christus nominetur, obstat quod nulla fuerit in eo cognitio *obscura*, uti in ordinariis prophetis : quia haec obscuritas non est de essentia *prophetae* aut *prophetiae* : sufficit enim futurorum praenotio et praedictio. Ita Suarez et alii."

Die Collectivbedeutung des נָבִיא 5 Mos. 18, 15—18 nehmen aber auch viele neuere Ausleger an, wie wir bereits oben erwähnt haben. So bemerkt Allioli in der Anmerkung zu 5 Mos. 18, 15 : „(Du sollst ihn hören) den Einen Propheten Jesus Christus (Joan. 6, 14; 1, 21; Apstg. 3, 22; 7, 37) und zugleich alle andere Propheten, welche von ihm nie getrennt werden können, weil sie ihn ankündigten und auf ihn vorbereiteten. Im ausgezeichneten Sinne aber ist Christus verstanden, der, wie kein anderer Prophet, Moses ähnlich war, als Lehrer, Mittler, Führer, Wunderthäter und Freund Gottes (5 Mos. 34, 10; 4 Mos. 12, 6—8)."

Wilh. Fried. Hezel (die Bibel Alten und Neuen Testaments mit vollständig-erklärenden Anmerkungen, Th. 1, Lemgo 1786) bemerkt zu unserer Stelle, dafs nach dem Zusammenhang nicht von *einem*, sondern überhaupt von den Propheten die Rede sei, und fügt dann hinzu : „Unter diesen Propheten verstehe ich nun zwar alle wahre Propheten, die Gott nach Mosis Tod auftreten liefs, Christus, unser Erlöser aber, als der gröfste Prophet, den je die Welt gesehen hat, leuchtet mir darunter am hellsten in die Augen, wie denn auch im neuen Testamente (Ap. Gesch. 3, 22. 23; 7, 37) diese Stelle ausdrücklich auf Christum, unsern Erlöser, gedeutet wird. — Meines Erachtens gehet also diese Weissagung zwar vorzüglich auf Christum, jedoch nur in so ferne er ein wahrer Prophet war; denn nur blos als ein solcher konnte er mit Mosen verglichen werden, nicht aber als Gottmensch, nicht als Heiland der Welt, nicht als Seelenerlöser."

Jo. Aug. Dathe (Pentateuchus ex recensione textus hebraei et versionum antiquarum latine versus notisque

philologicis et criticis illustratus, Halae 1791) schreibt in der Anmerkung zu 5 Mos. 18, 15: „Sub hoc propheta non unus aliquis, non Josua Mosis successor, nec adeo Messias primario et in sensu literali est intelligendus, sed prophetae in genere omnes, quos deus sequentibus temporibus voluntatis suae interpretes ad Israelitas sit missurus. Quem sensum, quantum ego quidem intelligo, contextus plane docet. 1) Interdixit Moses, versu praecedente, populo, ne hariolos et divinatores adiret. Rationem addit in hoc versu: quod deus eis ex gente sua prophetas suae voluntatis interpretes perpetuo mittere vellet. 2) Nulla esset vis in verbis Mosis ad cavendam illam superstitionem, nisi promittat Messiam statim post mortem suam venturum. — Nolite hariolos adire — nam deus vobis prophetam Messiam excitabit. — Nexus cum versibus 20. 21. 22 in quibus docetur, qua ratione ab illis veris dei prophetis pseudoprophetae sint discernendi. Perperam nonnulli interpretes urgent illud כָּמֹנִי *sicuti me*, cum urgetur Deut. 34, 10 et Num. 12, 6. 7 prophetam Mosi similem exstitisse. Male enim ab eis illud כָּמֹנִי extenditur ad omnes Mosis praerogativas. Propheta Mosis similis intelligitur talis, cui deus suam voluntatem patefaciat, et qui eam ad populum summa fide referat, uti Moses hactenus fecerat. Cum hac explicatione citatio huius loci in Nov. Test. Act. 3, 23 et 7, 37 et applicatio ad Messiam bene potest conciliari, si teneamus, id quod adeo Calovius contra Grotium disputans concessit, multa Vet. Test. loca praeter sensum proxime intentum, literalem vocant, habere quoque sensum sublimiorem. Igitur haec verba maxime proprie de Messia possunt intelligi et in eo sunt impleta: quippe ille fuit verissimus ille a deo missus propheta ex populo Judaico, cuius contemtum quoque deus severe puniit."

W. M. Lebr. de Wette hat in seiner deutschen Uebersetzung des Pentateuchs in der Bezeugung, dafs Moses vom Prophetenthum spreche, den Plural wiedergeben zu müssen geglaubt. Denn er übersetzt: „Pro-

pheten aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern, wie ich bin, wird dir Jehova, dein Gott erwecken, auf sie höret. So wie du von Jehova, deinem Gott, erbatest am Horeb, am Tage der Versammlung, da du sagtest : ich will nicht mehr die Stimme Jehova's, meines Gottes, hören, und dieses grofse Feuer will ich nicht mehr sehen, dafs ich nicht sterbe. Und Jehova sprach zu mir : sie haben wohl geredet. Propheten will ich ihnen erwecken aus ihren Brüdern, wie du bist, und will meine Worte in ihren Mund legen, und sie sollen zu ihnen reden alles, was ich gebiete. Und wer nicht auf meine Worte höret, die sie reden in meinem Namen, von dem will ich's fordern."

J. Martin Augustin Scholz schreibt in der Anmerkung zu 5 Mos. 18, 15 : „Das Wort „„Prophet"" ist hier als Collectivbegriff zu fassen; es sind nach dem Zusammenhang viele Propheten darunter gemeint, die in Zukunft nach und nach unter den Israeliten auftreten werden; aber an den Messias möchte wohl vorzüglich zu denken sein, weshalb diese Stelle Apgsch. 3, 22; 7, 37; Joh. 6, 14 auf ihn bezogen wird. Aber ausschliefslich auf den Messias pafst sie eben so wenig, wie auf Josua, auf den viele jüdische Erklärer das Wort deuten : „wie ich", d. h. der eben so wie ich von Gott göttliche Mittheilungen empfängt. Die Vertheidiger der Beziehung auf den Messias meinen : Moses könne keine andere Person als den Messias hier vor Augen haben, weil er von keinem andern sagen kann : er werde sein wie er und da auch Kap. 34, 10 ausdrücklich gesagt wird, es sei keiner wie er (Moses) unter den Israeliten erstanden. Aber hier ist nicht von Moses, als Gesetzgeber, sondern von ihm, als Propheten, die Rede."

Dafs der Zusammenhang, worin unsere Stelle steht, zunächst an das Prophetenthum denken lasse, erkennt auch August Calmet zu derselben an, wenn er zu den Worten : „*Prophetam de gente tua . . . sicut me, suscitabit tibi dominus*" bemerkt : „Ne defuturos vobis timeatis lo-

nines, quibus docentibus futura discatis: defectum enim nagorum, ariolorum, excantatorum, et augurum supplebunt prophetae, quos e medio vestri deus suscitabit, quibus praeceptoribus consilia eius doceamini. Nihil est gitur; cur illos vobis ab exteris gentibus procuretis; paratos enim habebitis e fratribus vestris: tantumque aberit, ut prophetae illi, a lege et cultu Domini vos abducant, quin iis potius magistris, et ducibus, quae sunt vestra officia noscatis, eaque magis magisque persequamini. . . .“ Da viele ältere Erklärer so wie das N. T. unsere Stelle von Christus erklären, und der verheifsene Prophet dem Moses gleichen soll, so bezieht auch Calmet dieselbe hauptsächlich auf Christus.

Nachdem wir im Vorhergehenden gezeigt haben, dafs durch נָבִיא 5 Mos. 18, 15. 18 im collectiven Sinne zu fassen ist und die Propheten des alten Bundes nach Moses, hauptsächlich aber Christus, den gröfsten Propheten und das Haupt derselben, bezeichnet ist, so ist kaum nöthig, über die Erklärung dieser Stelle noch etwas hinzuzufügen. Moses verheifst demnach V. 15, dafs Jehova, der Gott Israels, nach seinem am Horeb ausgesprochenen Wunsche 2 Mos. 20, 18. 19, dafs Jehova durch einen Mittler seinen Willen ihm bekannt machen möge, ihm Propheten, wie er es sei, und namentlich den gröfsten derselben, Christus, senden wolle, welche den göttlichen Willen Israel bekannt machen und die nöthigen und gewünschten Aufschlüsse ertheilen solle, damit dadurch verhindert werde, dafs es unerlaubte Mittel, wie die Heiden, zu der Erlangung der Erkenntnifs unbekannter Dinge gebrauche und sich in dieser Absicht an die falschen Propheten, Wahrsager, Zeichendeuter, Zauberer, Beschwörer und Betrüger wende. Da diese Propheten Moses ähnliche Vermittler zwischen Jehova und Israel sein würden, so habe es die Pflicht, denselben Glauben zu schenken und zu gehorchen. Nach V. 16 soll durch die Sendung der Propheten, als Mittler zwischen Jehova und dem Volke

anderer Sachen sich darin fänden, nicht von ihm die Rede sein. Allein dieser Grund ist ohne Beweiskraft. Denn 1) findet auch nach unserer Erklärung 5 Mos. 18, 15. 18 eine Beziehung auf den Messias statt und hat Moses, oder vielmehr Gott, wie wir oben gezeigt haben, hauptsächlich denselben im Auge, und 2) kann auch aus dem Umstande, dafs Moses der gröfste Prophet des alten Bundes ist, nicht geschlossen werden, dafs er von Christus als Propheten habe weissagen *müssen.* Moses' Hauptbestimmung war nicht eigentlich die prophetische und von Christus ein treues Bild zu entwerfen, sondern die, Israel Gesetze zu geben, die Theokratie fest zu gründen und das Volk zu führen und zu leiten und die wichtigeren religiösen und bürgerlichen Angelegenheiten zu ordnen. Die eigentlich prophetische Thätigkeit Moses in Beziehung auf den Messias tritt ganz zurück, woher in den vier letzten Büchern Moses auch nur ein Paar messianische Stellen sich finden. Da übrigens das erste Buch des Pentateuchs, worin mehrere Verheifsungen, die sich auf den Messias beziehen, vorkommen, als ihm angehörend zu betrachten ist, weil er dasselbe den folgenden Büchern als eine historische Einleitung und Vorbereitung vorausgeschickt hat, so können auch jene Verheifsungen als ihm angehörend angesehen werden. Wenn es von Moses, der die Würde eines Gesetzgebers nebst der eines Priesters, Regenten, Richters und Propheten besafs, 5 Mos. 34, 10–12 heifst, dafs hinfort kein Prophet in Israel wie Moses aufgetreten sei, der Jehova von Angesicht zu Angesicht kannte und solche Zeichen und Wunder wirkte und so grofse Thaten wie er verrichtete, so wird hierdurch keineswegs seine eigentliche prophetische Thätigkeit als die gröfste bezeichnet. Seine Gröfse vor anderen Propheten wird hier hauptsächlich in seinen unmittelbaren Umgang mit Gott und seine grofsen Wunder und Thaten gesetzt. Und dann bezieht sich diese Stelle auch nur bis auf die Zeit, in welcher der Verfasser derselben (nach mehreren

Auslegern Josua) lebte. Daſs wenigstens Christus, der gröſste Prophet, ausgeschlossen werden müsse, ist offenbar; woher jene Stelle nicht in der Allgemeinheit alle Zeiten bezeichnet. Da wir oben gezeigt haben, daſs durch die Annahme von נָבִיא als Collectivum der Messias keineswegs ausgeschlossen werde, sondern vielmehr nothwendig zu den Propheten als das Haupt und der Vorzüglichste gehöre, so trifft uns der aus der Congruenz entnommene Grund gar nicht. Man darf aber auch nicht daraus schlieſsen, daſs der 5 Mos. 18, 15. 18 Verheiſsene ausschlieſslich Christus sei.

2. Zweitens führt man für die ausschlieſsliche Erklärung des נָבִיא vom Messias und gegen die Erklärung vom Prophetenthum die Auctorität an. Allein auch dieser Beweisgrund ist nichtig, da den angeführten Auctoritäten auch andere entgegengesetzt werden können und dieselben uns nicht die Pflicht auflegen, ihnen beizustimmen. Und was die neutestamentlichen Stellen betrifft, so sind sie nicht von der Art, daſs sie die Collectivbedeutung des נָבִיא ausschlieſsen. Die Entscheidung, ob נָבִיא ausschlieſslich den Messias oder das Prophetenthum mit Einschluſs Christi bezeichne, hängt von den Gründen ab, welche man für die ausschlieſsliche Beziehung auf Christus anführt. Und diese sind, wie bereits oben nachgewiesen wurde und aus dem Folgenden sich noch näher ergeben wird, ohne Beweiskraft. Die Stellen des neuen Testamentes fordern nur, daſs durch נָבִיא an unserer Stelle auch Christus mitbezeichnet werde. Daſs dieses auch bei unserer Erklärung der Fall sei, wurde von uns ebenfalls schon begründet. Und die Stelle Joh. 6, 14, worauf Patritius Gewicht legt, beweist nur, daſs die Juden den Messias auch als einen Propheten erwartet haben. Daſs dieses mit Rücksicht auf unsere Stelle geschehen, ist, da auch an anderen Stellen vom Messias als einem von Gott gesandten Lehrer die Rede ist, nicht einmal ganz gewiſs.

3. Einen dritten Grund für die ausschliefsliche Erklärung des נָבִיא vom Messias finden Patritius, Herd und andere Ausleger in der Stelle 5 Mos. 18, 15—18 selbst. Zuerst soll der Singular נָבִיא für die ausschliefsliche Erklärung vom Messias sprechen. Auf den Singular legt auch Heinr. Braun z. d. St. Gewicht. Die Singularbedeutung, welche nur zur Bezeichnung des Messias passe, solle festgehalten werden müssen, wenn nichts derselben entgegenstehe. Und dann werde man auch beim Lesen des ganzen Kapitels zu der Vermuthung geführt, dafs nur von einem einzigen Propheten die Rede sei. Allein auch diese Gründe sind, wie bereits oben dargethan wurde, nichtig. Denn wir haben oben nicht blofs gezeigt, dafs die Collectivbedeutung des נָבִיא zulässig sei, sondern auch aus dem Zusammenhange dieser Stelle mit dem Vorhergehenden und Folgenden nachgewiesen, dafs dieselbe es wenigstens höchst wahrscheinlich, wenn nicht gewifs mache, dafs Moses vom Prophetenthum, d. i. von den von Gott gesandten und belehrten Männern, worunter Christus der gröfste ist, rede. Es kann daher weder aus dem Singular נָבִיא, noch aus dem ganzen Kapitel ein Grund gegen die Collectivbedeutung entnommen werden. Zum Beweise, dafs נָבִיא nicht in collectiver Bedeutung zu nehmen sei, führen Lilienthal, Patritius, Herd ferner den Umstand an, dafs an unserer Stelle sich nur Singulare finden, da doch die heil. Schriftsteller da, wo sie ein collectives oder Singular-Nomen für den Plural gebrauchen, sehr oft Pronomina und Verba, welche von jenem Collectivum abhängen, in Plural zu setzen pflegten. Allein auch dieser Grund ist ohne Beweiskraft, da sich bei den alttestamentlichen Schriftstellern viele Stellen finden, worin, wie 1 Mos. 3, 15; 5 Mos. 17, 14—20 (3) Suffixe, Pro-

---

(3) An dieser Stelle bezieht sich das öfters vorkommende Suffix [illegible] auf das Collectivum מֶלֶךְ, wodurch das zukünftige Königthum [illegible] bezeichnet wird.

nomina und Zeitwörter, die sich auf ein Collectivum beziehen, im Singular stehen. Bei der Stelle 2 Kön. 17, 13, worauf sich Herd zur Bestätigung seiner Meinung, daſs an unserer Stelle der Plural stehen müsse, wenn vom Prophetenthum die Rede sei, beruft, ist noch die Frage, ob nicht für כָּל־נְבִיאוֹ *alle seine Propheten*, כָּל־נְבִיאֵי statt כָּל־נְבִיאוֹ zu lesen sei. Für die Lesart נְבִיאוֹ eig. *sein Prophet* spricht, daſs es sogleich von den sämmtlichen Sehern (Propheten) heiſst : כָּל־חֹזֶה. Denn daſs חֹזֶה collective Bedeutung hat und für חֹזִים steht, unterliegt keinem Zweifel. Es würde daher diese Stelle eher gegen als für die Meinung von Herd sprechen.

Faſst man an unserer Stelle das Prophetenthum als eine Einheit und Christus, durch dessen Geist die Propheten geredet haben, als das Haupt, so erscheint der Singular ganz an seiner Stelle. Daſs die alttestamentlichen Schriftsteller öfters den Singular in collectiver Bedeutung gebrauchen und daſs selbst נָבִיא Dan. 9, 24 in dieser Bedeutung vorkommt, haben wir bereits oben gezeigt. Es ist daher auffallend, daſs Hengstenberg in der Christologie des alten Testamentes, Th. 2, Berlin 1829, S. 87 behauptet, es komme נָבִיא an keiner Stelle als Collectivum vor, und im Commentar zu Dan. 9, 24, S. 435 f. es ausdrücklich als Collectivum erklärt. Man kann daher aus den Suffixen in כָּמֹנִי V. 15 und כָּמוֹךָ V. 18, אֵלָיו, בְּפִיו, דִּבֶּר und יְדַבֵּר keinen Beweisgrund für die ausschlieſsliche Erklärung des נָבִיא von Christus entnehmen. Wenn ferner Archelaus (op. crit. §. 44), Eusebius a. a. O., Gregor von Nyssa (apud Euthym. Zigab. a. a. O., Augustinus a. a. O., Cyrillus von Alexandrien (contr. Julian. lib. VIII, p. 257, Lipsiae 1696), Patritius, Herd u. a. von כָּמֹנִי *wie mich* V. 15 und כָּמוֹךָ *wie dich* V. 18 einen Beweisgrund für die ausschlieſsliche Erklärung des נָבִיא von Christus entnehmen, weil kein anderer Prophet als Moses, der gröſste der Propheten Israels (5 Mos. 34, 10) Christus so ähnlich gewesen sei und ihm so sehr ge-

glichen habe, so ist auch dieser Grund ohne Beweiskraft. Denn wenn Moses auch in einigen Punkten Christo mehr gleicht, als die übrigen Propheten, so besteht doch auch zwischen beiden in mehreren Punkten ein grofser Unterschied. Denn Christus war Gottmensch, Erlöser, handelte und lehrte in eigener Machtvollkommenheit, und litt und starb für die Menschen und erstand glorreich aus dem Grabe, weshalb die Vergleichung zwischen Moses und Christus nur beziehungsweise zu nehmen ist. Bonfrerius zu 5 Mos. 18, 15—18 bemerkt daher richtig: „Verum si haec ratio quidquam concludit, nec Christus his verbis contineri censendus est, quippe qui non similis Moysi, sed excellentior exstiterit.“ Wenn nur in einem oder anderen Punkte eine Aehnlichkeit zwischen Moses und den Propheten bestand, so konnte Moses schon an sich in Bezug auf dieselben כָּמֹנִי *wie mich* sagen. Und diese Aehnlichkeit bestand in mehreren Punkten. Wie Moses von Gott gesandt war, Offenbarungen erhielt, und das Volk Israel lehrte und ermahnte und für Religion und Sittlichkeit wirkte, so ist dieses auch bei den wahren Propheten der Fall. Denn auch diese erhielten, wie ihre Schriften und die historischen Bücher beweisen, göttliche Offenbarungen, gaben dem Volke Israel im Auftrage Gottes Vorschriften, verkündeten die Zukunft und belehrten und ermahnten es. Sie waren, wie Moses, Sprecher Gottes und Vermittler zwischen Gott und Israel. Es waren demnach die Propheten wie Moses Lehrer, Offenbarer und Vermittler. Es findet daher auch eine Aehnlichkeit der Propheten mit Christo, wie bei Moses Statt. Der Umstand, dafs Moses nach 4 Mos. 12, 2. 6—8 unmittelbar mit Gott redete, die Propheten aber die göttlichen Offenbarungen in Gesichten und Träumen erhielten, ist kein genügender Grund dafür, dafs Moses von den Propheten nicht כָּמֹנִי habe sagen können. Aus der Bestimmung Moses, Israel Gesetze zu geben, erklärt es sich auch, dafs

er die ihm zu Theil gewordenen göttlichen Offenbarungen in bildloser Sprache mittheilte.

War nun auch die Art und Weise der Belehrung bei Moses und den Propheten verschieden, so ging doch die Berufung und Belehrung, so wie ihre Bestimmung, für Israels Wohl und Heil zu wirken, von Gott aus. Auf einen gröſseren oder geringeren Grad der Aehnlichkeit darf man deshalb nicht ein besonderes Gewicht legen. Man kann daher daraus, daſs Christus wie Moses Vermittler, Befreier und Gesetzgeber war und die Aehnlichkeit hierin gröſser war, als bei den übrigen Propheten, mit Archelaus, Eusebius, Augustinus, Clemens von Alexandrien, Scherlock, Lachais und anderen nicht den Schluſs machen, daſs an unserer Stelle nur von Christus die Rede sei, nud dies um so viel weniger thun, wenn man Christus als zum Prophetenthum gehörend und als dessen Haupt und mit ihm eine Einheit bildend ansieht und dabei erwägt, daſs Moses hauptsächlich auf die Sendung von Gott erleuchteter und belehrter Männer hinweist, und 5 Mos. 18, 15. 18 nicht von Moses als Gesetzgeber, oder doch nicht vorzugsweise als solchem, sondern als Propheten die Rede ist, wie auch Scholz z. d. St. u. andere behaupten. Daſs der verheiſsene נָבִיא auch Gesetzgeber wie Moses sein und ein neues Gesetz geben werde, kann aus den Worten nicht entnommen werden. Nur das kann man zugeben, daſs in der Verheiſsung des נָבִיא 5 Mos. 18, 15. 18 der Blick hauptsächlich auf Christus, das Haupt des Prophetenthums, gefallen sei.

Mag es nun auch, wie Patritius S. 177 mit Bezug auf Pseudojonathan behauptet, der כָּמֹנִי sicut me in spiritu sancto wiedergiebt, die Meinung der alten Juden gewesen sein, daſs כָּמֹנִי *wie mich* nicht von einer jeden Aehnlichkeit, sondern von einer solchen handle, wodurch jener von Moses verheiſsene Prophet nicht geringer als er sei, so liegt doch hierin, wie in der Stelle 5 Mos. 34, 10, wonach kein gröſserer Prophet als Moses aufgestanden

ist, kein haltbarer Grund, die Beziehung des כָּמֹנִי auf das Prophetenthum zu bestreiten und hier nur eine Bezeichnung Christi zu finden. Denn 1) kann die Meinung der Juden keinen Entscheidungsgrund abgeben und 2) wird, wie schon bemerkt worden ist, durch כָּמֹנִי *wie mich* nicht eine Gleichheit, sondern eine Aehnlichkeit bezeichnet. Und eine Aehnlichkeit mit Moses findet, wie wir gesehen haben, bei allen Propheten Statt. Wird durch נָבִיא das Prophetenthum mit Einschlufs Christi bezeichnet, so kann dasselbe sogar als gröfser wie Moses betrachtet werden. Es ist daher einleuchtend, dafs in dem Umstande, dafs unter den Propheten Moses als Verkünder göttlicher Offenbarungen und der Zukunft, und insbesondere als Gesetzgeber und Vermittler zwischen Gott und Israel und als Wunderthäter Christo im vorzüglichen Grade gleicht, und beide ihre Aufträge von Gott erhalten und in seinem Auftrage reden (Joh. 7, 16; 8, 28; 12, 49. 50; 14, 24; Jes. 55, 4; Luk. 24, 19; Joh. 3, 2 ff.), kein haltbarer Grund liegt, 5 Mos. 18, 15—18 die Beziehung auf die übrigen wahren Propheten des alten Bundes, welche göttliche Belehrungen erhielten und als Lehrer, Ermahner und Bestrafer thätig gewesen sind, und also hierin dem Moses und Christus ähnlich waren, auszuschliefsen und unter נָבִיא blofs Christus zu verstehen. Hätten die Israeliten die 5 Mos. 18, 15—18 gegebene Verheifsung so verstanden, dafs in *ferner* Zukunft *ein* grofser Prophet auftreten werde, welcher ihnen die gewünschten Belehrungen und Aufschlüsse über die Zukunft ertheilen würde, so hätte darin kein fortdauerndes und kräftiges Mittel gelegen, sie von abergläubischen und heidnischen Versuchen, die Zukunft zu erfahren, abzuhalten; und dieses sollte doch durch die Verheifsung und die Sendung der Propheten geschehen. Da nun das Volk Israel zu verschiedenen Zeiten von Gott belehrter Männer zu seiner Leitung und Führung und zur Fernhaltung der Anwendung heidnischer Mittel bedurfte, so erkennt man in jener Verheifsung einen wichtigen Zweck.

Zum Beweise, dafs 5 Mos. 18, 15—18 vom Messias die Rede sei, führt Patritius auch die Worte אֵלָיו תִּשְׁמָעוּן *auf ihn sollt ihr hören* an und fügt hinzu, dafs Cyrillus von Alexandrien aus diesen Worten : *καϑ' ἄνϑρωπον* die Worte der Pharisäer Joh. 9, 28. 29 : „Wir sind Jünger Moses, wir wissen, dafs Gott mit Moses geredet hat," bestreite, dafs Chrysostomus (in epist. ad Gal. c. II, v. 7) aus denselben Worten den Grund zur Erklärung der Worte Pauli (Gal. 2, 19) : „ich bin aber durch das Gesetz dem Gesetze abgestorben," insoweit nämlich das Gesetz Moses befiehlt, Christo, der es abschaffen sollte, zu gehorchen, entnimmt. Allein die Israeliten waren auch den von Gott gesandten und belehrten Propheten zu gehorchen verpflichtet. Woher denn auch alle Propheten von den Israeliten fordern, ihren Worten, die sie im Auftrage Gottes zu ihnen reden, zu gehorchen. Eine ausschliefsliche Beziehung auf Christus fordern daher jene Worte keinesweges.

4. Zur Bestreitung der Collectivbedeutung des נָבִיא 5 Mos. 18, 15. 18 beruft man sich ferner auf das N. T., indem dieses unsere Stelle nur von Christus erklären soll. Patritius meint, dafs vornehmlich Joh. 5, 46 die ausschliefsliche Erklärung des נָבִיא von Christo fordere. Hier sagt Christus in Beziehung auf Moses als Ankläger der ungläubigen Juden : „Denn wenn ihr Moses glaubtet, so würdet ihr auch mir glauben; denn er hat von mir geschrieben." Da nun die Stelle 5 Mos. 18, 15—18, auf welche auch Cyprian a. a. O., Archelaus a. a. O. §. 41, Epiphanius (haeres. LXVI, §. 72), Chrysostomus a. a. O., Cyrillus von Alexandrien (in Joan. a. a. O.), der Verfasser der Consultatio Zachaei et Apolloni a. a. O. die Worte Christi bezögen, die einzige sei, wie auch Tostatus anerkenne, worin Moses selbst von Christus rede, indem die übrigen sich auf den Messias beziehenden Stellen Anderen angehörten oder doch nur Typen enthielten, so sei einleuchtend, dafs Christus die-

selbe von sich erkläre und namentlich die Worte: *ihn sollt ihr hören*, auf sich beziehe. Dafs diese Erklärung die richtige sei, könne um so weniger bezweifelt werden, wenn man auf die Gelegenheit, wobei Christus dieses sagt, und auf die vorhergehenden Worte sehe: „denket nicht, dafs ich bei dem Vater euer Ankläger sein werde; ihr habt schon eueren Ankläger an Moses, auf den ihr euch stützet." Auch wir sind der Meinung, wie wir bereits oben bemerkt haben, dafs Christus hauptsächlich unsere Stelle im Auge habe; allein daraus folgt doch keinesweges, wie wir ebenfalls schon darthaten, dafs unter נָבִיא ausschliefslich Christus zu verstehen sei. Christus konnte auch so sprechen, wenn er nur zu dem von Moses verheifsenen Prophetenthum gehörte. Und dafs er dazu gehört, ja als der gröfste Prophet die Hauptperson ist, unterliegt nach dem oben Gesagten keinem Zweifel. Uebrigens ist es auch sonst öfters der Fall, dafs, wenn eine Veranlassung vorhanden war, nicht der volle Sinn eines prophetischen Ausspruchs angegeben wird. So wird Matth. 8, 17 die Stelle Jes. 53, 4 von den Krankenheilungen Christi, dagegen 1 Petr. 2, 24 von der Wegschaffung geistiger Uebel durch Christus erklärt. Die angeführte Stelle des Propheten umfafst beide Heilungen, indem die körperliche ein Ausflufs der geistigen war. Vgl. Joh. 18, 19; Jerem. 31, 15 mit Matth. 5, 17; Ps. 78 mit Matth. 13, 35. Eine ausschliefsliche Erklärung des נָבִיא von Christus ist demnach aus Joh. 5, 46 nicht zu erweisen.

Wenn ferner Patritius §. 15 auch einen Grund für die Erklärung des נָבִיא von Christus in der Uebereinstimmung der bei der Verklärung Christi vom Himmel ertönenden Worte Joh. 5, 45 „*ihn hört*", d. i. ihm gehorchet, mit denen 5 Mos. 18, 15 „ihn (den נָבִיא) *hört*," findet, so folgt — auch zugegeben, dafs Gott jene Worte mit Beziehung auf 5 Mos. 18, 15 gewählt habe — daraus doch keinesweges, dafs נָבִיא ausschliefslich Christus bezeichne. Eben so wenig

liegt ein Grund darin, dafs der erste Ausspruch am Berge Horeb und der zweite auf einem anderen Berge gehört wurde und bei beiden Moses gegenwärtig war.

Da die Juden, als sie Christi Wunder sahen, Joh. 7, 40 erstaunend ausriefen : οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης, und 6, 14 : „οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ο προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον, sich offenbar auf eine alte Verheifsung beziehen, so meinen Isidor Pelusiotes und Patritius §. 16, dafs wegen des Artikels nur an einen einzelnen verheifsenen und erwarteten Propheten, nämlich den Messias, zu denken und unsere Verheifsung gemeint sei, indem die Juden nur den Messias als Propheten und keinen anderen (?) erwartet hätten. Allein auch dieses beweist nicht, dafs נָבִיא an unserer Stelle sich ausschliefslich auf Christus bezieht. Denn erstens folgt daraus, dafs die Juden mit Rücksicht auf 5 Mos. 18, 15—18 den Messias als Propheten erwarteten, noch keinesweges, wie oben gezeigt worden ist, dafs sie die Stelle richtig verstånden haben.

Aber eine ausschliefsliche Beziehung auf Christus ist auch hier nicht nöthig. War derselbe die Hauptperson in dem verheifsenen Prophetenthum, so konnten die Juden schon auf jene Weise von ihm sprechen. — Dafs übrigens auch andere Aussprüche, wie Jes. 42, 49 u. a. vom Messias als Propheten handeln, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel und ist auch schon oben bemerkt worden. So heifst es Jes. 42, 1 von ihm : „ich (Jehova) senke meinen Geist auf ihn ; das Recht soll er unter die Völker bringen“, V. 3 „er wird die Religion gründen“, V. 4 „er wird nicht kleinmüthig sein, . . . bis er gegründet hat auf Erden das Recht und die fernen Länder auf seine Lehre ihre Hoffnung setzen“, V. 6 „ich (Jehova) will dich machen zum Bundesmittler des Volkes, zum Lichte der Nationen.“

Isidor Pelusiotes entnimmt noch einen Beweisgrund, welchen Patritius elegans et ingeniosa probatio nennt, aus der Frage der von Jerusalem an Johannes den

Täufer abgesandten Jünger, ob er ὁ προφήτης (Joh. 1, 21) sei und aus der Antwort desselben, dafs er es nicht sei. Wenn nun Zacharias, der Vater des Johannes, weissagend ausrufe (Luc. 1, 76): „und du, mein Kind, wirst προφήτης des Allerhöchsten genannt werden“, welche Worte Isidor nach Patritius richtig so erkläre: προφήτης μὲν γὰρ ἦν, ὁ προφήτης δὲ οὐκ ἦν, so werde hierdurch offenbar unsere Stelle von Christus erklärt. Allein auch aus diesem Beweisgrunde kann nicht mit Sicherheit geschlossen werden, dafs נָבִיא an unserer Stelle ausschliefslich Christus sei. Diese Stelle zeigt wieder nur, dafs man den Messias als Prophet erwartete. Auch die Worte des Petrus (Apstg. 3, 22) und des Stephanus 7, 37 beweisen ebenfalls nur, dafs unsere Stelle sich auch auf Christus beziehe. Und dieses haben wir oben gezeigt. Es ist demnach aufser Zweifel, dafs der Beweisgrund, welchen man für die ausschliefsliche Erklärung unserer Stelle von Christus aus dem N. T. entnommen hat, dazu keineswegs hinreicht.

Zum Beweise, dafs 5 Mos. 18, 15, 18 נָבִיא ausschliefslich den Messias bezeichnet, führt Patritius a. a. O. §. IV, S. 180 ff. auch noch einen indirecten an. „Da an unserer Stelle“, schreibt derselbe, „kein anderer Prophet verheifsen wird, als der von Gott ehemals am Horeb Verheifsene (2 Mos. 20, 16. 17 [Vulg. 19. 20], vgl. 5 Mos. 5, 2. 23—28), welcher ein dem Moses ähnlicher sein soll, und da diese Aehnlichkeit sich nach 4 Mos. 12, 2. 6—8 bei den übrigen Propheten nicht findet, indem die Art und Weise der Offenbarung zwischen diesen und Moses verschieden ist, so kann der 5 Mos. 18, 15—18 Verheifsene nicht einer der Propheten, noch eine Prophetenreihe sein, sondern mufs der Messias sein.“ Allein auch dieses Anführen ist unhaltbar. Denn daraus, dafs das Volk bei der feierlichen Gesetzgebung am Horeb unter Donner und Blitz aus Furcht vor dem majestätischen Gott Moses als Vermittler verlangte und Gott dieses Verlangen billigte, und daraus, dafs die übrigen Propheten Moses unähnlich

sind, folgt noch keineswegs, dafs an unserer Stelle נָבִיא nur den Messias bezeichnet. Gott billigt nur das Verlangen nach einem Vermittler für die Zukunft, keineswegs aber wird gesagt, dafs der oder die Vermittler, welche Gott dem Volke Israel geben wolle, Moses in allen Punkten *gleich* sein sollen. Es ist, wie wir bereits oben bemerkt haben, nur von einer *Aehnlichkeit* die Rede und diese findet, wie ebenfalls gezeigt worden ist, auch nur zwischen Christus und Moses statt.

Endlich sollen nach Patritius a. a. O. §. 23 auch die *adiuncta rerum ac temporis* dafür sprechen, dafs der 5 Mos. 18, 15—18 Verheifsene נָבִיא den Messias bezeichne. Diesen Beweis sollen aufser Scherlock und Lachais sehr gut Cajetan führen, der zu unserer Stelle schreibe: „Libra, prudens lector, hanc circumstantiam prophetae huius, de quo est sermo, videlicet quod est ille propheta, qui promissus est a Deo, quando dedit legem ore proprio in monte Sinai, universo audiente populo (huc enim tendit universa haec commemoratio dictorum a populo in die, quo adunatus est populus ad audiendam ex ore dei legem), ut hinc haurias, quod, non de propheta in genere, sed de propheta vice dei latore legis est sermo. Deum siquidem timebant audire ad ulteriora legis procedentem, atque ideo aptissime . . . ex tunc promittitur deus in natura humana colllocuturus, populum humanissime, non maiestate. . . Extra propositum erat *tunc* deum revelare Mosi, futurum prophetam similem ipsi Mosi, nisi de propheta *legislatore* loqueretur. Haec enim causa, scilicet ferendae legis, quadrat universis commemoratis hic a Mose. Nam quadrat petitioni populi horrentis ultiorem legislationem ex ore dei in maiestate. Quadrat materiae, quae tractabatur tunc. Quadrat similitudini Mosis. Quadrat poenae subiunctae illis, qui non audierint vocem illius prophetae. Quadrat imperfectioni legis veteris perficiendae per Messiam. Quadrat et singularitati atque excellentiae illius prophetae, cum tanto apparatu, tali tempore revelati Mosi, et in hac litera descripti.“ Patritius fügt hinzu :

„Huic interpretationi favent Lactantius (l. c.), Gregorius Nyssenus (l. c.) haec scribens: „Illud enim *similem tibi* similitudinem in legibus sanciendis potissimum indicat“, Chrysostomus (in II Cor. et Gal. l. c.), Isidorus Pelusiotes (l. c.), qui omnes Christum hoc Deuteronomii capite tamquam *novum legislatorem* praenuntiari ponunt, aut etiam expresse docent. Praeterea Cyrillus Alexandrinus (contr. Julian. lib. VIII, p. 256) haec pronuntiat: „„Quum igitur spectaculum eorum, quae ad dei gloriam figurata erant, ferre non possent, qui tum temporis instituebantur, homines, tandem necessario incarnationis unigeniti modus praedictus est.““ Imo Chrysostomus (in Cor. l. c.) hoc oraculo producto probat legem veterem a Christo fuisse abrogandam. Nimis profecto manifestum est prophetam illum non ita praenuntiari, ut qui futura praedicat, aut occulta retegat, sed ut qui leges a deo latas referat.“

Allein diese ganze Beweisführung ist nur täuschend und beruht auf unhaltbaren Gründen. Will man die Stelle 5 Mos. 18, 15—18 nicht ganz aus dem Zusammenhange reifsen, so kann man nicht umhin, anzunehmen, dafs der verheifsene נָבִיא, welcher Moses ähnlich sein soll, nicht so sehr als Gesetzgeber, sondern als Vermittler und Verkünder des göttlichen Willens und namentlich der Zukunft zu fassen ist. Und solche Verkünder und Vermittler, wenn auch nicht so vollkommene, waren alle wahren Propheten, welche den göttlichen Willen und die göttlichen Absichten Israel bekannt machten. Der Wunsch des Volkes am Horeb (2 Mos. 20, 16. 17; vgl. 5 Mos. 5, 23—28) bezog sich auf die Unmittelbarkeit der Rede Gottes mit Moses in Gegenwart des Volkes, und nicht zunächst auf das, was Gott mittheilte. Hätte Gott unter Donner und Blitz in seiner Majestät auch andere Mittheilungen als gesetzliche gemacht, so würde das Volk ebenfalls eine mittelbare Mittheilung gewünscht haben. Der Grund warum das Volk Israel den Wunsch hatte, dafs Jehova durch Moses seinen Willen ihm kund machen wolle, lag

also in der Art und Weise, wie er vor den Augen des Volkes seine Gesetze ertheilte. Es wollte für die Zukunft mittelbar dieselben durch Moses als Vermittler vernehmen, um dadurch von der Furcht des Todes befreit zu werden. S. 5 Mos. 5, 23—28. Es bezieht sich der Wunsch des Volkes nicht blofs auf die Gesetzgebung, sondern überhaupt auf die göttlichen Offenbarungen, welche dem Volke zu Theil werden sollten. Da der wahre von Gott gesandte Prophet, wie Moses, nur das mittheilt, worüber er belehrt wurde und zu dessen Mittheilung er einen göttlichen Auftrag erhalten hat, so ist jeder Prophet, wenn er als solcher auch Moses weit nachsteht, demselben ähnlich. Zu der Meinung, dafs das Volk einen göttlichen Gesetzgeber in Menschengestalt, Christus, verlangt habe, giebt die Erzählung 2 Mos. 20 und 5 Mos. 5 gar keine Veranlassung. Es wünschte das Volk also, wie gesagt, überhaupt nur einen Vermittler, wodurch Gott zu ihm rede. Dafs diese Mittheilungen damals Gesetze waren, lag in den Umständen. Wenn also Jehova 5 Mos. 18, 18 dem Volke einen dem Moses ähnlichen נָבִיא verspricht, wodurch es in Zukunft die göttlichen Offenbarungen erhalten werde, so liegt offenbar darin kein Grund, dafs derselbe nur Christus oder der Messias sei.

Es sind nach dem Gesagten alle Gründe, welche man zum Beweise angeführt hat, dafs der 5 Mos. 18, 15—18 verheifsene נָבִיא ausschliefslich Christus bezeichne, ohne Beweiskraft. Unsere oben angeführten Gründe, woraus wir zu erweisen gesucht haben, dafs der an unserer Stelle verheifsene נָבִיא collectiv zu fassen sei und das Prophetenthum, hauptsächlich aber Christus, als den gröfsten Propheten, bezeichne, bestehen in ihrer vollen Kraft. In diesem Sinne jenen Ausspruch gefafst hatten die Israeliten darin eine ernste Aufforderung, den von Gott gesandten Propheten zu folgen, ihren Lehren und Ermahnungen zu gehorchen, dagegen Wahrsager, falsche Propheten und überhaupt abgöttische Mittel zur Erforschung der Zukunft

zu verabscheuen. — Nach dem Gesagten kann also daraus, daſs Christus Prophet war, aus Israel dem Fleische nach abstammte, Moses ähnlich war (Hebr. 3, 2 ff.), von Gott gesandt wurde (Apstg. 13, 23. 32), Gott ihm seine Worte in seinen Mund legte (Joh. 12, 49), und demselben Gehorsam geleistet, dagegen der Ungehorsam mit Verwerfung bestraft werden sollte (Joh. 12, 48; 15, 22), gar kein Beweis, daſs an unserer Stelle nur Christus gemeint sei, entnommen werden, indem alles dieses auch bei den von Gott gesandten Propheten, wozu Christus gehört, gilt.

---

§. 6.

Kurze Widerlegung der abweichenden Erklärungen.

Nachdem wir im Vorhergehenden gezeigt haben, daſs 5 Mos. 18, 15—18 dem Volke Israel die Verheiſsung gegeben wird, daſs Gott unter ihm Propheten erwecken wolle, an welche es sich in wichtigen Angelegenheiten wenden und von denen es die nöthigen Belehrungen erhalten könne, und nachdem wir zugleich dargethan haben, daſs zu denselben auch Christus, der gröſste der Propheten, gehöre, die ausschlieſsliche Erklärung des נָבִיא von demselben aus den dafür vorgebrachten Gründen aber unzulässig sei, so erübrigt uns noch, Einiges über die abweichenden Erklärungen zu sagen und ihre Unhaltbarkeit nachzuweisen. Da aber im Vorhergehenden von mehreren schon die Rede gewesen und, wenn auch kurz, gezeigt worden ist, daſs denselben triftige Gründe entgegenstehen, so ist eine ausführliche Besprechung unnöthig.

1. Was die oben zuerst angeführte Erklärung der jüdischen Ausleger betrifft, welche unter נָבִיא die nach Moses aufgetretenen Propheten des alten Bundes mit Aus-

schlufs des Messias verstehen, so haben wir schon bei Anführung dieser Erklärung bemerkt, dafs sie unzulässig sei, weil kein genügender Grund für die Ausschliefsung desselben sich angeben läfst. Ist in unserer Stelle vom Prophetenthum die Rede, so mufs auch Christus, der aus Israel dem Fleische nach hervorging und der gröfste der Propheten war, denselben beigezählt werden. Für die Mit- ja Hauptbeziehung auf Christus spricht, wie wir nachgewiesen haben, auch das neue Testament, sowie die Erklärung zahlreicher älterer und neuerer Ausleger. Christus darf um so weniger von dem Prophetenthum ausgeschlossen werden, da er der gröfste und das Haupt der Propheten ist und dessen Geist nach 1 Petr. 1, 11 in denselben wirksam und er dem Moses in einem vorzüglichen Grade ähnlich war.

2. Die dritte oben angeführte Erklärung, wonach der von Moses verheifsene נָבִיא Christus sein soll, hat zwar viele Vertheidiger gefunden, allein die von denselben angeführten Gründe sind insgesammt von der Art, dafs daraus, wie wir gezeigt haben, gar nicht folgt, dafs ausschliefslich Christus gemeint sei. Die wichtigeren Gründe, welche von einigen Kirchenschriftstellern und namentlich von Cajetan, Lachais, Scherlock, Lilienthal, Patritius, Bade u. a. für diese Erklärung angeführt werden, sind bereits oben als unhaltbar und nicht beweisend nachgewiesen worden. Dafs dieser Erklärung der Zusammenhang, worin jene Verheifsung steht, und der Zweck, warum Gott Propheten senden will, entgegenstehen, ist ebenfalls schon zur Genüge dargethan worden; Weiteres darüber zu sagen ist deshalb unnöthig.

3. Ueber die vierte oben angeführte Erklärung, wonach Josua jener Verheifsene נָבִיא sein soll, haben wir nicht nöthig, hier zur Widerlegung noch etwas zu sagen, weil dafür kein nur irgend triftiger Grund angeführt worden und ihre Unhaltbarkeit und Grundlosigkeit bereits daselbst dargethan ist, und wir bemerken nur noch, dafs dieser

Erklärung auch der Zusammenhang und der Zweck der Verheifsung entgegensteht.

4. Auch für die fünfte oben erwähnte Erklärung, wonach nach dem Wortsinne von Josua, im höheren oder typischen Sinne von Christus die Rede sein soll, spricht kein nur irgend haltbarer Grund. Da das oben über diese Erklärung Gesagte zur Widerlegung derselben genügt, so ist es überflüssig, darüber hier noch etwas zu sagen.

5. Die sechste Erklärung, wonach *David* der Verheifsene נָבִיא sein soll, hat kaum einen Vertheidiger gefunden und bedarf keiner Widerlegung.

6. Was endlich die siebente Erklärung betrifft, wonach *Jeremias* der 5 Mos. 18, 15. 18 verheifsene Prophet sein soll, so ist darüber ebenfalls bei Anführung derselben das Nöthige zur Widerlegung gesagt; woher wir über dieselbe hier nichts hinzufügen.

V.

Ueber den

Engel Jehovas oder Gottes

im Pentateuch.

Wir können nicht umhin, jenen Abhandlungen über messianische Stellen des Pentateuchs noch Einiges über den *Engel Gottes* oder *Jehovas* beizufügen. Da im Pentateuch öfters von dem *Engel* oder *Gesandten Gottes*, מַלְאַךְ אֱלֹהִים (1) 1 Mos. 21, 17 und מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים 1 Mos. 31, 11; 2 Mos. 14, 19 und vom *Engel Jehovas*, מַלְאַךְ יְהוָה 1 Mos. 16, 7. 9. 10. 11; 22, 11. 15, und 2 Mos. 3, 2; 4 Mos. 22, 22. 23. 24. 25. 26. 27. 31. 32. 34. 35 die Rede ist und viele unter den Kirchenvätern und späteren Theologen unter dem Engel Gottes und Jehovas Christus oder den λόγος verstehen, so würde, wenn diese Erklärung die richtige ist, derselbe im Pentateuch auch als ein höheres, überirdisches Wesen bezeichnet, indem in den betreffenden Stellen demselben göttliche Namen gegeben und göttliche Eigenschaften und Handlungen zugeschrieben werden. Es würde demnach dasjenige, was der Pentateuch von dem *Engel Gottes* und *Jehovas* enthält, auch zu dem messianischen Gehalte desselben gehören und in demselben von der Wirksamkeit des λόγος, von seiner Erscheinung im Fleische die Rede sein. Dafs sich die Sache wirklich so verhalte und eine Wirksamkeit des λόγος schon im alten Bunde und selbst in der Urzeit angenommen werden mufs,

---

(1) מַלְאָךְ von לָאַךְ *schicken, senden* bezeichnet eigentlich: *Gesandter*, *Bote*, 1 Sam. 11, 16. 19; 19, 11; 14, 20; 1 Kön. 19, 2, dann *Engel* und *Priester*, als ein von Gott *Gesandter*.

glauben wir den abweichenden Ansichten gegenüber in unserer Abhandlung : de divina Messiae natura in libris sacris veteris testamenti, welche der exegesis critica in Jesaiae cap. LII, 13 – LIII, 12 seu de Messia expiatore passuro et morituro, Monasterii Westphalorum MDCCCXXXVI, S. 299 – 487 beigefügt ist, zur Genüge erwiesen zu haben. Da in dieser Abhandlung der Gegenstand ausführlicher behandelt worden ist, so wollen wir hier nur die betreffenden Stellen des Pentateuchs anführen und das Nöthige darüber sagen.

Zuerst unterliegt es nicht dem mindesten Zweifel, dafs dem *Engel Gottes* und *Jehovas* göttliche Namen beigelegt werden. Die erste Stelle, wo der מַלְאַךְ אֱלֹהִים vorkommt und als Jehova und Gott erscheint, findet sich in der Erzählung von der Flucht Hagars 1 Mos. 16. Denn daselbst wird V. 11 derjenige, welcher V. 7 der *Engel* oder *Gesandte Gottes* genannt wird, mit dem Namen יְהוָה (der chaldäische Uebersetzer Onkelos מַלְאֲכָא דַיְיָ d. i. מַלְאַךְ יְהוָה) und V. 13 אֱלֹהִים bezeichnet. V. 10 daselbst wird diesem Engel, welcher der Hagar eine zahlreiche Nachkommenschaft verheifst, offenbar ein göttliches Werk zugeschrieben, und V. 13 wundert sich die Hagar, dafs sie *Gott* gesehen habe und dennoch am Leben geblieben sei. Die zweite Stelle, worin jener Engel als Engel Jehovas erscheint und ihm der Name יְהוָה gegeben wird, findet sich in der Erzählung von der Erscheinung der Engel bei Abraham und von der Bestrafung und dem Untergange der Städte im Thale Siddim 1 Mos. Kap. 18 und Kap. 19. Die Geschichte von der Erscheinung der drei Engel, welche 18, 2 אֲנָשִׁים, aber 19, 1, nachdem Abraham sie näher kennen gelernt hatte, מַלְאָכִים *Engel*, *Gesandte* genannt werden, wird V. 1 durch die Worte eingeleitet: „Jehova erschien ihm (Abraham) bei der Terebinthe Mamre."

Der Eine dieser מַלְאָכִים, welcher wahrscheinlich sich schon durch sein Aeufseres als höheres Wesen zu erken-

nen gab und der alten Sara nach einem Jahre einen Sohn (18, 13) und dem Abraham V. 18 eine zahlreiche und mächtige Nachkommenschaft verheifst, wird V. 13. 17. 19. 20. 22. 26. 33 (2) יהוה genannt und demselben V. 14 göttliche Macht zugeschrieben. Kap. 18, 3 redet Abraham den Einen von den Dreien, in dessen Aeufserem sich Majestät und Hohes zu erkennen gab (Chrysostomus homil. 41 in Genes., no. 4), mit dem nur von Gott gebrauchten Namen אדני (3), so wie Lot 19, 18 an. Viele Ausleger, wie Dereser, Hengstenberg, sind zwar der Meinung, dafs hier אדני *mein Herr* gelesen werden müsse. Allein dazu findet sich im Context keine Nöthigung und hat die Texteslesart, welche man nicht ohne die wichtigsten Gründe verlassen darf, gegen sich. Ich sehe auch nicht ein, warum nicht Abraham den Einen, welchen er als יהוה und אלהים erkannte, nicht sollte auch אדני nennen und ihn mit Adonai anreden können. Wenn auch

---

(2) In diesem Verse hat Onkelos יהוה, welches er in den vorher bezeichneten Versen durch יי = יהוה wiedergiebt, durch יקרא־דיי *gloria Jehovae* wiedergegeben. Das Gehen von Jehova selbst schien ihm unpassend.

(3) Auch Onkelos hat אדני gelesen, indem er dasselbe durch יי = יהוה wiedergiebt. Ebenso hat der alexandrinische Uebersetzer, der es durch *κύριε*, der Syrer, der es durch ܡܪܝܐ *Herr*, der heil. Hieronymus, der es durch *domine* wiedergiebt, gelesen. Der arabische Uebersetzer Saadia-Hag-Gaon giebt אדני durch ولىّ الله *o Freund* oder *Geliebter Gottes*, wieder, weil ihm die Erscheinung von Jehova selbst unzulässig schien. 1 Mos. 19, 18 hat Saadia-Hag-Gaon אדני durch يا رسولى الله *o ihr beiden Gesandten Gottes* wiedergegeben. Er liefs sich durch das vorhergehende אלהם irre leiten und verstand unter אדני die beiden zu Lot gekommenen Engel.

Lot den Einen der zu ihm gekommenen Engel אֲדֹנָי anredet, so ist wohl kaum daran zu zweifeln, dafs er nicht einen der beiden zuerst zu ihm gekommenen Engel, welche er 19, 2 mit אֲדֹנַי *meine Herren* anredet, oder beide als אֲדֹנָי bezeichnet habe. Da nach 18, 32 יְהוָה nach der Unterredung von Abraham sich entfernt, so kann man mit Justinus in dial. cum Tryphone §. 56, p. 154 ed. cong. S. Mauri, Steinwender in der Abhandlung: Christus deus in V. T. (Regimont. 1829, p. 6 sqq.) u. a., Chrysostomus homil. 43 in Genes. no. 4, mit Grund annehmen, dafs derselbe ebenfalls zu Lot gekommen und sich wieder mit den beiden Vorangegangenen vereinigt habe. Es wird dieses zwar nicht ausdrücklich bemerkt, allein der Umstand, dafs nicht das Gegentheil bemerkt und einer von Lot wie von Abraham יְהוָה genannt wird und nach 19, 13. 14. 16. 24 Jehova derjenige ist, welcher die Zerstörung der Städte im Thale Siddim ankündigt und wirklich vollstreckt, läfst nach unserer Meinung darüber keinen Zweifel, dafs derjenige, welchen Abraham und Lot mit dem Namen יְהוָה bezeichnen, derselbe ist. Kap. 19, 24 wird in den Worten: „Und Jehova liefs regnen über Sodom und Gomorrha Schwefel und Feuer von Jehova vom Himmel (מֵאֵת יְהוָה מִן־הַשָּׁמָיִם)" offenbar Jehova, der dem Abraham erschienen war, also Gott der Sichtbare, von Jehova, der im Himmel thront und unsichtbar ist, unterschieden. Man hätte daher unter Jehova, der sich offenbarte und in sichtbarer Gestalt erschien (*σχήματι ἀνθρώπου τότε ὀφθεὶς*, wie der heil. Chrysostomus homil. 43 in Gen. sich ausdrückt), den *λόγος* und Sohn Gottes, und unter Jehova, der im Himmel wohnt, Gott den Vater zu verstehen. In diesem Sinne fassen auch die Kirchenväter Ignatius, Justinus, Tertullian, Cyprian, Irenäus, Epiphanius, Eusebius, Hilarius, Cyrillus von Alexandrien, Athanasius, Ambrosius, Augustinus u. a. diesen Vers. Das 351 zu Sirmium gehaltene Concilium schliefst sogar diejenigen, welche

diesen Vers anders erklären, als : „Gott der Sohn liefs regnen von Gott dem Vater“, von der Kirche aus. Die Annahme des Saadia-Hag-Gaon and Anderer, dafs das מֵאֵת יְהוָה *von Jehova* für das Pronomen *a semet ipso* stehe, ist unzulässig, weil es überflüssig stehen würde. Dafs Jehova, der regnen läfst, von Jehova im Himmel zu unterscheiden sei, beweist auch das hinzugefügte : *vom Himmel.* Es sind demnach Jehova als Gesandter מַלְאַךְ יְהוָה, von Jehova, dem Unsichtbaren, der im Himmel wohnt, unterschieden.

Da es 19, 18 von Lot heifst : „וַיֹּאמֶר לוֹט אֲלֵהֶם אַל־נָא אֲדֹנָי“ so haben Delitzsch u. a. gemeint, dafs aus dem אֲלֵהֶם *zu ihnen* hervorgehe, dafs אֲדֹנָי die beiden zu Lot gekommenen Engel bezeichne, worin Jehova gegenwärtig gewesen sei und diese in dessen Namen geredet hätten. Allein diese Annahme ist unnöthig, weil, wenn Jehova sich den beiden Engeln wieder beigesellt hatte, Lot sich an die drei wenden und den einen, den er als ein göttliches Wesen erkannte, anreden konnte.

Kapitel 21, 18 wird dem Engel Gottes (מַלְאַךְ אֱלֹהִים), welcher der Hagar nach V. 21 erschienen war, eine göttliche Verrichtung, die Vermehrung ihrer Nachkommenschaft zu einem grofsen Volke, zugeschrieben.

Kap. 22, 1 und 11 sind מַלְאַךְ יְהוָה und הָאֱלֹהִים wieder derselbe, indem dieser, welcher V. 1 dem Abraham den Befehl ertheilt, seinen Sohn zu opfern, V. 11 Engel Jehovas genannt wird. Und V. 14 erscheint derselbe wieder als ein göttliches Wesen, indem er sagt : „Denn jetzt weifs ich, dafs du gottesfürchtig bist, da du selbst deinen Sohn *mir* nicht vorenthalten hast.“ Auch beweist der Ortsname יְהוָה יִרְאֶה *Jehova wird ersehen*, welchen Abraham dem Ort giebt, wo Jehova ihm erschienen war, dafs der Erschienene Jehova war (4).

---

(4) Onkelos giebt die Worte בְּהַר־יְהוָה יֵרָאֶה *auf dem Berge Jehovas wird gesehen*, d. i. gesorgt, wieder : בְּטוּרָא הָדֵין אַבְרָהָם־

Kap. 31, 13 wird der מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים, welcher dem Jakob im Traum erschienen war, הָאֵל בֵּית־אֵל *Gott Beth-Els* genannt, und ihm mit Beziehung auf 28, 11—22 ein Gelübde gethan. Unter dem Unbekannten, mit welchem Jakob nach 32, 25 gerungen hat, und welcher sich ihm durch die Ertheilung des Segens als ein göttliches Wesen zu erkennen giebt, ist ohne Zweifel wieder der *Engel Jehovas* zu verstehen, als welcher er auch von Hos. 12, 4 bezeichnet wird. Dafs Jakob diesen für ein göttliches Wesen hielt, beweist nicht nur die dem Jakob beigelegte Benennung יִשְׂרָאֵל *Gotteskämpfer*, sondern auch der Ortsname פְּנִיאֵל *Angesicht Gottes*, weil er daselbst, wie hinzugefügt wird, Gott, אֱלֹהִים, von Angesicht zu Angesicht gesehen hatte und sich wundert, dafs er das Leben erhalten habe. Dieses erkennen auch viele Kirchenväter an, wie Justinus, Clemens von Alexandrien, Tertullian, Athanasius, Theodoret u. a., indem sie Kap. 31, 13 und 32, 31 unter dem, welcher dem Jakob erschienen war, den Sohn Gottes verstehen, der den frommen Erzvätern in einer menschlichen Gestalt erschienen ist. Dafs מַלְאַךְ אֱלֹהִים sowie מַלְאַךְ יְהוָה und יְהוָה dasselbe Wesen bezeichnen, darüber läfst Hos. Kap. 12 keinen Zweifel, weil daselbst V. 4 derjenige, mit welchem Jakob kämpfte, אֱלֹהִים, V. 5 מַלְאָךְ und V. 6 יְהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת genannt wird. 1 Mos. 48, 15. 16 spricht Jakob den Wunsch aus, dafs הָאֱלֹהִים, vor welchem seine Väter gewandelt und der sich seiner angenommen (1 Mos. 21, 15; 32, 24) und הַמַּלְאָךְ

פְּלַח קֳדָם־יְיָ *auf jenem Berge diente* (opferte) *Abraham vor Jehova*, und יְהוָה יִרְאֶה durch הָכָא יְהוֹן פָּלְחִין דָּרַיָּא *hier werden die Geschlechter dienen*, und Saadia jene: يَرْحَمُ ٱللَّهُ زَائِرَهُ *Gott erbarmt sich den ihn* (den Ort) *Besuchenden*, diese فِي جَبَلِ ٱللَّهِ يَجِبُ أَنْ يَتَرَاءَى ٱلنَّاسُ *auf dem Berge Gottes müssen die Menschen erscheinen.* Onkelos meint den Tempelberg Moria.

der sein Beschützer gewesen, die Söhne Josephs segnen wolle. Der Engel ist auch hier nicht, wie Hofmann meint (130), ein endlicher Geist, sondern jener Engel Jehovas, indem demselben, wie הָאֱלֹהִים ein Segen zugeschrieben wird. Auch finden hier die Kirchenväter Athanasius, Ambrosius, Augustinus, Tertullian, Hilarius in dem Engel den Sohn Gottes, welcher den Vätern erschienen ist.

Wie im ersten Buche Moses, so erscheinen auch im zweiten Buche מַלְאַךְ יְהוָה, יְהוָה und אֱלֹהִים als derselbe. Denn nachdem Kap. 3, 2 erzählt worden, dafs der *Engel Jehovas* in einer Feuerflamme aus dem Dornbusche dem Moses erschienen, wird V. 4 gesagt, dafs יְהוָה gesehen habe, dafs er herzutrete, um zu sehen, und dafs אֱלֹהִים ihm zugerufen habe, sich nicht mit bedeckten Füfsen zu nahen, weil der Ort, wo er stehe, ein heiliger sei. Und daselbst V. 6 verbirgt Moses sein Angesicht, weil er fürchtete, הָאֱלֹהִים anzublicken und 14—16 wird von dem Engel Jehovas als einem göttlichen Wesen gesprochen, indem derselbe der *Ewige*, אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה *ich bin der ich bin* und der Gott der Väter Abrahams, Isaaks und Jakobs genannt wird und zugleich verspricht, dafs er die Israeliten aus der ägyptischen Dienstbarkeit befreien und die Aegypter mit schwerer Strafe heimsuchen werde.

Nach 2 Mos. 14, 19 hat מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים die Israeliten auf dem Zuge durch die Wüste in der Wolkensäule begleitet, und Kap. 23, 20 verspricht Gott dem Volke einen Engel ihm vorherzusenden, um es auf seinem Zuge in das verheifsene Land zu leiten.

Vom Engel Jehovas ist auch die Rede Kap. 23, 20. 21, wo Jehova zu dem Volke sagt, dafs er einen Engel (מַלְאָךְ) vor ihm hersenden wolle, um es auf dem Zuge in das verheifsene Land zu leiten, und dafs es ihm willigen Gehorsam leisten solle, weil sein Name in ihm sei (כִּי שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ).

Kap. 32, 34 sagt der bisherige Führer der Israeliten, Jehova, dafs er das Volk, da es sich durch den Kälberdienst versündigt habe, nicht ferner führen, sondern seinen Engel (מַלְאָכִי) vor ihm hersenden wolle. Diese Ankündigung setzte das Volk in tiefe Trauer (33, 4) und es bereute sein Vergehen. Wegen seiner aufrichtigen Reue und der Fürbitte des Moses (V. 12. 13; 34, 9 ff.) nimmt Jehova seine Drohung zurück (V. 17) und sagt 33, 14, dafs sein Angesicht mitziehen solle (פָּנַי יֵלֵכוּ, d. i. dafs er selbst sein Führer sein wolle, oder vielmehr sein Offenbarer, der Engel, in welchem sein Name ist (23, 20), mitziehen werde. Für die letztere Auffassung scheint Jes. 63, 9 zu sprechen, wo der Gesandte mit Beziehung auf unsere Stelle der Angesichts-Engel Jehovas genannt wird.

Nach 4 Mos. 20, 16 hat ein Engel (מַלְאָךְ) Israel aus Aegypten geführt. Da der Führer früher als מַלְאַךְ יְהוָה bezeichnet worden ist, so ist unter מַלְאָךְ 4 Mos. 20, 16 ohne Zweifel derselbe zu verstehen.

Zuletzt erscheint der Engel Jehovas in der Geschichte Bileams 4 Mos. 22, 22—35.

Aufser dem Pentateuch ist von dem Engel Jehovas und Gottes noch weiter die Rede Jos. 5, 13, wo er als ein Schutzengel Israels erscheint (Jos. 6, 2 wird er Jehōva genannt), Richt. 2, 1—4; 6, 11, wo er V. 15 als אֲדֹנָי angeredet; V. 22; 13, 3. 21, wo er von Manoach אֱלֹהִים genannt wird; 2 Kön. 19, 35, Sacharja, wo der מַלְאַךְ יְהוָה öfters vorkommt. Vgl. 2, 12—15; 3, 1; 12, 9; Ps. 38, 8; 35, 5.

Nachdem wir im Vorhergehenden die Stellen des Pentateuchs, worin vom מַלְאַךְ יְהוָה, מַלְאַךְ אֱלֹהִים und מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים die Rede ist, angegeben haben, bleibt uns noch übrig, auf die Fragen zu antworten, 1) ob jener Engel, welchem göttliche Namen und Verrichtungen zugeschrieben werden, eine von Gott verschiedene göttliche Person, oder 2) ob derselbe ein niederer und erschaffener Engel sei, der im Namen Gottes redet und handelt und dessen

Befehle ausführt, oder 3) ob derselbe mit Jehova identisch und dasselbe Wesen sei und nur dessen Erscheinungsform bezeichne. Wir wollen im Folgenden in Kürze das Nöthige darüber sagen.

Was nun zuerst die Frage betrifft, ob der *Engel Jehovas* oder *Gottes*, der sich den Erzvätern offenbarte, ein selbstständiges persönliches und von Gott, dem Sendenden, verschiedenes göttliches Wesen sei, so unterliegt es kaum einem Zweifel, dafs dieselbe mit ja zu beantworten ist. Die Gründe sind vornehmlich folgende: 1) Für die Erklärung des Engels Jehovas oder Gottes von einem persönlichen göttlichen, von Gott dem Sendenden verschiedenen Wesen spricht *erstens* der Umstand, dafs derselbe im Pentateuch stets ein und derselbe ist, dieser Name von keiner andern Person vorkommt, derselbe von Gott unterschieden wird, ihm göttliche Namen, Attribute, Handlungen und Ehre beigelegt werden, und derselbe göttliche Ehre, wie z. B. Opfer annimmt. Es sprechen demnach nicht nur der Name für die Einzigkeit und Einheit der Person, sondern auch Prädicate und Attribute desselben für seine göttliche Natur.

Eine deutliche Stelle, worin der Engel Jehovas, der den Jakob geschützt hatte, von Jehova unterschieden wird, findet sich 1 Mos. 48, 15. Wäre derselbe kein persönlich subsistirendes Wesen, so hätte Jakob nicht von dem Gott der Väter und ihm Segen erflehen können. Diese Unterscheidung findet sich auch 1 Mos. 19, 24, wo Jehova (Saadia: ٱللّٰهُ *Gott*) Schwefel und Feuer über Sodom und Gomorrha von Jehova vom Himmel regnen läfst. Dafs hier das von *Jehova* vom Himmel nicht, wie Calvin meint, für das Pronomen *a semet ipso* (Saadia: مِنْ عِنْدِهِ *a se*) stehe, geht daraus hervor, dafs dieses dann überflüssig wäre, da *vom Himmel* nachfolgt. Eine Verschiedenheit des Engels Gottes von Jehova, dem Sendenden, liegt auch 2 Mos. 23, 20 ausgedrückt, wo Jehova den

Israeliten das Versprechen giebt, dafs er den Engel (מַלְאָךְ), worin sein Name sei, vor ihnen hersenden wolle. Da Jehova von demselben stets in der dritten Person redet und ihm persönliche Eigenschaften und Handlungen beilegt, so ist eine Verschiedenheit beider offenbar. Deutlich unterschieden wird der Engel Jehovas von Jehova auch Josua 5, 14, wo derselbe sich Heeresfürst Jehovas (שַׂר־צְבָא־יְהוָה) nennt und sich göttliche Ehre beilegt. Dasselbe ist der Fall Jes. 63, 9, wo der Engel Jehovas מַלְאַךְ פָּנָיו *Engel seines Angesichts* genannt wird.

Da auch in vielen anderen Stellen des alten Testamentes, wie wir in unserer oben angeführten Abhandlung gezeigt haben, von einem Offenbarer Gottes und einem Vermittler zwischen sich und der Welt, der durch wesentliche Einheit mit Jehova verbunden ist und als ein persönliches Wesen bezeichnet und von dem chaldäischen Paraphrasten מֵימְרָא (5) genannt wird, die Rede ist, so können wir nicht umhin, anzunehmen, dafs auch in den angeführten Stellen von diesem Offenbarer Gottes gesprochen wird.

2. Für diese Erklärung spricht auch zweitens der Umstand, dafs den übrigen Erklärungen mehrere wichtige Gründe entgegenstehen. Denn was zuerst die Meinung betrifft, dafs der Engel Jehovas oder Gottes ein niederer erschaffener Engel sei, durch welchen der ewige Gott seine Befehle ausführe und der in seinem Namen, wie Jehova durch die Propheten rede und handele und dafs demselben deswegen göttliche Namen, Prädicate, Attribute, Verrichtungen und Ehre beigelegt würden, welche Ansicht wir beim heil. Augustinus de trinitate lib. III, c. 11, de civit. Dei 16, 29, tract. 3, in Joan. 17, 18, bei dem heil. Hieronymus zu Galat. 3, 19, dem heil. Gregorius dem Grofsen moral. lib. 28, c. 1, bei Abenesra und anderen späteren jüdischen Erklärern, so wie bei vielen

(5) Unseres Wissens ist Maldonat der erste, welcher den מֵימְרָא der jüdischen Theologie mit dem Johanneischen λόγος verglichen hat.

neueren Gelehrten, als Grotius zu 2 Mos. 20, Clericus zu 1 Mos. 16, 13; 18, 1; 2 Mos. 20, 1; 23, 20, Vater zu 1 Mos. 16, 7, Gesenius unter מַלְאָךְ und zu Jes. 63, 9, Bretschneider Dogmat. 1, S. 429, Baumgarten-Crusius bibl. Dogmat., S. 307, Steudel, Hofmann (Weissagung und Erfüllung im alten und neuen Testamente, Nördlingen 1841, S. 127 ff.) u. a. finden, so giebt es Mehreres, welches diese Erklärung als unzulässig erscheinen läſst.

a) Ein wichtiger Grund gegen diese Meinung liegt schon darin, daſs die Propheten mit seltenen Ausnahmen sich als solche bezeichnen, die im Auftrage Gottes reden, woher es oft heiſst : Jehova spricht. Der *Engel Jehovas* führt aber seinen Auftrag nie auf Gott zurück. Er handelt stets selbstständig.

b) Ein zweiter wichtiger Grund liegt in dem Umstande, daſs in jenen Stellen nicht überhaupt unbestimmt von Engeln, sondern stets von einem bestimmten Engel Gottes die Rede ist. Denn nicht bloſs מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים und מַלְאַךְ יְהוָֹה, sondern auch מַלְאַךְ אֱלֹהִים muſs *der* (bestimmte) *Engel Gottes, Jehovas* und nicht *ein Engel* u. s. w. wiedergegeben werden. Denn אֱלֹהִים, welches eigentlich ein Appellativum ist, ist als nomen proprium anzusehen. S. Ewald's hebr. Grammatik S. 569. — Daſs an einen bestimmten Engel zu denken ist, zeigt auch Jesaia 63, 9, wo Jehova sagt : מַלְאַךְ פָּנָיו הוֹשִׁיעָם, *der Engel seines Angesichts hat sie gerettet.* Daſs der heil. Augustinus diesen grammatischen Grund nicht erkannt hat, ist leicht begreiflich; auffallen muſs es aber, daſs viele neuere Gelehrte hierauf nicht Rücksicht genommen haben. Hofmann sucht zwar S. 120 ff. diesen Grund zu entkräften, indem er zu beweisen sich bemüht, daſs מַלְאַךְ יְהוָֹה auch *ein* Engel Jehovas übersetzt werden könne und nicht nothwendig an einen bestimmten Engel Jehovas zu denken sei, allein die dafür angeführten Gründe sind nach unserer Meinung gar nicht beweisend. Aber auch zugegeben,

dafs an und für sich מַלְאַךְ יְהוָה durch *ein Engel Jehovas* übersetzt werden könne, so ist doch einleuchtend, dafs durch denselben im Pentateuch nur ein bestimmter Engel bezeichnet wird. So wird im N. T. *υἱὸς τοῦ θεοῦ* sowohl von Christus (Matth. 4, 3. 6; 16, 16; 26, 63; Luc. 4, 41; Joh. 6, 69; 11, 27) als von einem Menschen (Luc. 3, 38) und *υἱοὶ τοῦ θεοῦ* von den Menschen (Matth. 5, 9; 2 Cor. 6, 18 u. a.), wie בְּנֵי אֱלֹהִים und בְּנֵי הָאֱלֹהִים von den Engeln Job 1, 6; 2, 1; 38, 7; Ps. 29, 1; 89, 7) und von den frommen Gottesverehrern (1 Mos. 6, 2 ff. Ps. 73, 15; Sprüchw. 14, 26) und Israel (Jes. 1, 2; 30, 1. 9; 43, 6; Jer. 3, 14. 19 u. a. gebraucht. Es ist daher einleuchtend, dafs derselbe Ausdruck öfters eine ganz verschiedene Bezeichnung hat.

c) Dafs der *Engel Jehovas* oder *Gottes* nicht ein anderer Engel sei und von den übrigen (erschaffenen) Engeln unterschieden werde, beweist ferner 1 Mos. 18, wo die beiden ihn begleitenden Engel ganz zurücktreten und als ihm untergeordnet erscheinen. Diese Unterscheidung findet sich auch 1 Mos. 19 und 28, 11—22, wo erzählt wird, dafs Jakob im Traume Engel auf der bis zum Himmel reichenden Leiter, an deren Spitze Jehova stand, der 31, 11 *Engel Gottes* heifst, habe auf und niedersteigen sehen. Eine deutliche Unterscheidung findet sich auch 2 Mos. 23, 20, wo Jehova den Israeliten den Engel, in dem sein Name d. i. der seines Wesens theilhaftig ist, zum Führer giebt, und Kap. 33, wo die Israeliten bei der Erklärung dieses ihres göttlichen Führers, dafs er sie nicht ferner führen, sondern sie durch seinen Engel, offenbar einen niederen erschaffenen Engel, der nicht mit göttlicher Macht ausgerüstet ist, führen lassen wolle, in tiefe Betrübnifs versetzt werden. Als von den niederen Engeln verschieden und über dieselben erhaben giebt sich auch, wie schon oben bemerkt wurde, der מַלְאַךְ יְהוָה Josua 5 zu erkennen, wo er sich den Engelsfürsten nennt und sich göttliche Ehre beilegt. Dafs

der Engel Jehovas oder Gottes von den geschaffenen Engeln unterschieden wurde, zeigen auch Jesaia 63, wo der Angesichts-Engel offenbar auf eine vollkommene Offenbarung des göttlichen Wesens hinweist, und die Stellen, wo diejenigen, welche den Engel Gottes gesehen haben, ihre Furcht aussprechen, dafs sie sterben würden, weil kein sterblicher Mensch Gott von Angesicht zu Angesicht sehen könne, ohne zu sterben. Die Meinung, dafs einer wegen des Anblickes eines erschaffenen Engels sterben müsse, findet sich nirgends angegeben.

Was ferner die *zweite* Meinung betrifft, dafs der מַלְאַךְ יְהוָה und מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים mit Jehova, dem Sendenden, identisch und nicht ein von ihm verschiedenes Wesen sei, wie mehrere Gelehrte, de Wette (Dogmat. 1, §. 108. 83, Rosenmüller zu 1 Mos. 16. 7, Sack comment. att. theoll. Bon. 1821, p. 10, Pustkuchen (Untersuchungen der bibl. Urgeschichte, Halle 1823, S. 61), dem מַלְאַךְ יְהוָה s. v. a. *θεοφανεία* ist, Köster (monumenta critica et exeget. in Zachariae partem posteriorem, p. 68), u. a. annehmen, so stehen dieser mehrere Gründe entgegen. Ein Hauptgrund liegt in den bereits oben angeführten Stellen, worin Jehova der Sendende von dem Engel oder Gesandten Gottes oder Jehóvas unterschieden wird und als eine von ihm verschiedene Person erscheint. Wenn diese Unterscheidung bisweilen nicht deutlich hervortritt und der Engel Gottes als ein mit Jehova durch eine wesentliche Einheit verbundenes Wesen, als eine Selbstdarstellung Gottes in menschlicher Gestalt, und der Unterschied zwischen dem Sendenden und dem Gesandten mehr verhüllt erscheint, so läfst sich hierin nicht unschwer die göttliche Weisheit erkennen, die durch jene Bezeichnungsweise Israel, welches zu verschiedenen Zeiten sehr zum Götzendienste hinneigte, vor der Meinung, dafs es mehrere Götter gebe, schützen wollte. Denn dafs die Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes dem ungebildeten Volke, welches von Götzendienern umgeben war, hätte gefährlich werden und

eine zu frühe Hervorhebung der verschiedenen Personen in der Gottheit von nachtheiligen Folgen sein können, unterliegt keinem Zweifel. Haben doch viele Muhammedaner die christliche Lehre von den drei göttlichen Personen von drei Göttern verstanden und die Christen wie die Heiden durch مُشْرِكُون die *Zugesellenden*, d. i. die zu dem einen Gott noch andere hinzugesellen, bezeichnet. Uebrigens ist dasjenige, was der Pentateuch und die übrigen Bücher des alten Testamentes von dem *λόγος*, dem Offenbarer, enthalten, für die Weisen und Erleuchteten wieder so klar, dafs sie an einen Unterschied zwischen Gott dem Unsichtbaren und dem göttlichen Offenbarer denken müfsten.

3. Dafs der Engel Jehovas von Jehova dem Sendenden verschieden sei, wird auch im neuen Testamente deutlich ausgedrückt. Denn nach 1 Corinth. 10, 9, wo der Apostel schreibt: „*Μηδὲ ἐκπειράζωμεν τὸν Χριστὸν, καθώς καί τινες αὐτῶν ἐπείρασαν, καὶ ὑπὸ τῶν ὄφεων ἀπώλοντο*, ist Christus offenbar der Führer Israels durch die Wüste gewesen und ist von ihm versucht worden. Und nach dem Pentateuch war, wie wir oben gesehen haben, der מַלְאַךְ יְהוָֹה der Führer und haben die Israeliten den Jehova versucht. S. 4 Mos. 21, 5—7; Psal. 78, 17—18. Dafs Paulus in jener Stelle Christus als den Führer Israels bezeichne, nehmen auch Allioli, Olshausen und viele andere Gelehrte an. Allioli bemerkt zu derselben: „Es heifst von den Israeliten, dafs sie Christum versucht haben, weil der sich im A. B. offenbarende Gott Jehova derselbe Sohn Gottes war, der in Jesu Christo erschienen ist (s. Ezech. 1, Not. 8. 14. 45). Nach Hebr. 11, 26 hat Moses, der nach dem Pentateuch die Befehle Jehovas ausführte und sich dessen Dienste hingab, die Schmach um Christi (d. i. des מַלְאַךְ יְהוָֹה, des Führers und Offenbarers) willen, *τὸν ὀνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ* den Schätzen der Aegypter vorgezogen, und nach Hebr. 12, 26 war es der

Stimme Christi, welche bei der Gesetzgebung die Erde erschütterte, und nach Apostg. 7, 30 *ἄγγελος θεοῦ* der dem Moses im brennenden Dornbusche erschienen ist, dessen Stimme V. 34 *φωνὴ κυρίου* (קוֹל יְהוָה) genannt wird und der sich V. 32 *Gott der Väter* (*ὁ θεὸς τῶν πατέρων*) nennt und V. 33 als *ὁ κύριος* (יְהוָה) bezeichnet wird (6). Vgl. J. Theod. Beelen comment. in act. Apostol. zu 7, 35—38. Nach dem Exodus war es aber Johova. Nach Joh. 1, 11 ist Christus in sein Eigenthum, *εἰς τὰ ἴδια*, gekommen und haben ihm die Seinigen *ἴδιοι* nicht aufgenommen. Vgl. 1 Cor. 10, 4; 1 Petr. 1, 11.

Nach diesen Stellen kann es nicht zweifelhaft sein, dafs der Führer Israels in der Wüste und der Gesetzgeber auf Sinai, der im Pentateuch מַלְאַךְ יְהוָה genannt wird, der *λόγος*, Christus gewesen und von Gott dem Sendenden verschieden gewesen ist. Dafs der Urheber und Vermittler des alten Bundes der *λόγος* gewesen und Christus dem Abraham, Jakob und Moses erschienen sei, lehren mit geringer Ausnahme auch die älteren Kirchenväter fast einstimmig. So sucht der heil. Justinus, der Martyrer, in dem Dialoge mit dem Juden Trypho darzuthun, dafs Christus aus dem brennenden Dornbusche zu Moses gesprochen habe und dafs derselbe der Engel des Herrn = מַלְאַךְ יְהוָה genannt werde. Denn er schreibt: *ἐκ τοῦ διαγγέλλειν τοῖς ἀνθρώποις τὰ παρὰ τοῦ πατρὸς, καὶ ποιητοῦ τῶν ἁπάντων.* Dasselbe lehren der heil. Irenäus cont. haeres. IV, 7, §. 4, c. 26, Theophilus II, 31, der heil. Clemens von Alexandrien im Paedag. I, 7, Tertullian cont. Prax. 7, 16, der heil. Cyprian cont. Judaeos II, 6, der heil. Hilarius de trinit. IV, §. 32,

---

(6) Es wird daher an dieser Stelle *ἄγγελος κυρίου* im anderen Sinne genommen als Matth. 1, 20; Luc. 2, 9. Der Grund liegt darin, dafs Stephanus sich auf 2 Mos. 3, 2, also auf einen alttestamentlichen Gegenstand bezieht.

der heil. Cyrillus von Jerusalem, S. 322, ed. Ox., der heil. Cyrillus von Alexandrien in Exod. lib. I, opp. I, 262, der heil. Chrysostomus homil. 48 in Genes. und homil. 16 in act. Apostol., wo er den dem Moses am Horeb erschienenen Engel für denselben mit dem Engel des grofsen Rath (LXX, Jes. 9, 5) und dem Sohne Gottes hält, der heil. Basilius contr. Eunom., der heil. Ambrosius de fide ad grat. opp. tom. II, p. 460, ed. Bened., die constitutt. apostol. V. 20, 6, Coteler. I, p. 325, Theodoret interrog. 5 in Exod. opp. t. I, ed. Hal., p. 121 zu 2 Mos. 3, u. a. Und auf der Synode zu Antiochia erklären die versammelten Väter in einem an Paulus von Samosata vor seiner Absetzung gesandten Briefe (Coteler. concil. coll. Venet. I, p. 866. 70), dafs ὁ *ἄγγελος τοῦ πατρὸς αὐτὸς κύριος καὶ θεὸς ὤν, μεγάλης βουλῆς ἄγγελος* (Jes. 9, 5 nach der alexand. Uebersetzung) dem Abraham und Jakob und Moses im brennenden Dornbusche erschienen sei.

Dafs Christus auch der Urheber des alten Gesetzes sei, sagt Chrysostomus cont. Jud. et gent. tom. I, 559, wo er mit Beziehung auf Baruch 3, 36—38 schreibt: „Er (der Gottmensch Christus) zeigt hier, dafs er auch vor seiner Erscheinung im Fleische Alles leitete und Alles that, indem er das Gesetz gab, Sorge trug und Wohlthaten spendete." Vgl. Petavius de Trinit. lib. VIII, cap. 2. Und in der Antiphone auf den 17. Decemb. heifst es: „O Adonai et dux domus Israel, qui Moysi in igne flammae rubi apparuisti, et ei in Sina legem dedisti: veni ad redimendum nos in brachio extento."

Dafs der Engel Gottes, welcher den Erzvätern erschien und Israel führte, nicht ein niederer erschaffener Engel, sondern ein einziger Vermittler zwischen Gott und der Welt und Urheber aller Offenbarung sei, lehrt auch die Tradition der Juden, die denselben *Metatron* d. i. metator, nennen und ihn mit der *Schechina* (שְׁכִינָה Einwohnung Gottes in der Welt) identificiren. Vgl. unsere oben

bezeichnete Abhandlung, wo mehrere Stellen aus jüdischen Schriften angeführt sind. — Zu den neueren Gelehrten, welche in der Hauptsache jenen Vätern beistimmen, gehören namentlich Hengstenberg im ersten Bande der Christologie, Joh. Heinr. Kurz (7) in der Abhandlung: „*Der Engel des Herrn*" in Tholuck's literarischem Anzeiger 1846, 11—14, und in der Geschichte des Alten Bundes, Berlin 1848, S. 121 ff., Nitzsch, Beck, Auberien und viele neuere katholische Gelehrte, wie Allioli, Dereser, Fried. Wilh. Jul. Schröder (das erste Buch Mose, Berlin 1846, S. 318), u. a.

Was drittens die Meinung von Herder (Hebr. Poes. II, 47) betrifft, welcher den Engel Jehovas für eine Bezeichnung einer Naturursache, oder ein sichtbares Zeichen hält, durch welches Jehova seine Gegenwart kund giebt, so dafs der brennende Busch und die Wolkensäule dieser Engel wäre, so bedarf dieselbe kaum einer Widerlegung. Wir bemerken nur, dafs 2 Mos. 3, 2. 4; 14, 19, wonach der Engel Jehovas dem Moses in einer Feuerflamme aus dem Dornbusche erschien, nnd ihm aus demselben zurief, derselbe deutlich von der angeblichen Naturursache unterschieden wird, dafs 1 Mos. 21, 22 nur von der Stimme des Engels Gottes vom Himmel, und von einer Naturursache da, wo desselben Erwähnung gethan wird, oft gar nicht die Rede ist.

Für unzulässig halten wir endlich auch die Meinung von Fr. Delitzsch (die Genesis ausgelegt, Leipzig 1853, S. 330 ff.), der annimmt, dafs der מַלְאַךְ יְהוָה Jehova bezeichne, den man sich in dem Engel oder Engeln gegenwärtig gedacht habe. So soll man sich in dem Hinabgehen der zwei Engel nach Sodom, die sich als Gesandte Jehovas darstellen, ein Hinabgehen Jehovas selbst und denselben in den drei Männern seiend gedacht haben.

---

(7) Der jedoch später ohne genügende Gründe seine Ansicht zurückgenommen hat.

So habe auch Lot in den beiden Männern Jehova angeredet. Abgesehen von den oben angeführten Gründen, welche den Engel Gottes oder Jehovas als ein von Gott, dem Unsichtbaren, verschiedenes Wesen beweisen, so steht dieser Auffassung entgegen, dafs nur der Eine der Engel, welche zu Abraham kommen, als Jehova bezeichnet wird, Lot die beiden zu ihm gekommenen nicht mit אֲדֹנָי sondern mit אֲדֹנַי *meine Herren* anredet und es ausdrücklich heifst, dafs Jehova von Jehova vom Himmel habe Feuer und Schwefel auf Sodom und Gomorrha regnen lassen. Wenn Lot später auch von Jehova aufgefordert wird, seinen Aufenthaltsort zu verlassen und derselbe ihn herausführt, so haben wir schon oben bemerkt, dafs Jehova, nachdem er Abraham verlassen hatte, sich den beiden Engeln wieder angeschlossen habe. Es wird dieses, wie wir ebenfalls oben bereits bemerkt haben, zwar nicht ausdrücklich gesagt, allein der Umstand, dafs von einer Entfernung des Jehova von Lot die Rede ist, und nicht gesagt wird, dafs sich jener an einen anderen Ort begeben habe, läfst nicht daran zweifeln, dafs er, wie es natürlich war, den beiden sich wieder beigesellt habe. — Zum Beweise, dafs der Engel Jehovas ein erschaffener Engel gewesen und Jehova in ihm wie in den Dreien erschienen sei und durch ihn seinen Willen kund gethan habe, beruft sich Delitzsch nach dem Vorgange von Hofmann zwar auf das neue Testament, allein die von ihm angeführten Stellen beweisen das nicht, was er dadurch beweisen will. Dafs sich dieses so verhalte, kann schon daraus entnommen werden, dafs in mehreren Stellen des N. T. der Engel Gottes, welcher die Israeliten in der Wüste führte und ihnen das Gesetz gab, Christus gewesen ist und derselbe als der Urheber des Gesetzes bezeichnet wird. Und daraus, dafs auch erschaffene Engel im N. T. Engel (d. i. Gesandte, Boten) Gottes genannt werden, folgt keineswegs, dafs der מַלְאַךְ יְהוָה im Pentateuch ein erschaffener Engel gewesen sei. Denn wenn der λόγος

oder Christus im A. T. Engel Jehovas oder Gottes genannt wird, so darf dieses nicht auffallend erscheinen, weil er als ein von Gott, dem Unsichtbaren, gesandter richtig durch מַלְאַךְ יְהוָה oder מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים oder מַלְאַךְ אֱלֹהִים bezeichnet werden konnte, ohne deshalb ein erschaffener Engel zu sein. Eben so kann daraus, daſs ein Prophet Hagg. 1, 13 מַלְאַךְ יְהוָה und ein Priester Mal. 2, 7 מַלְאַךְ יְהוָה צְבָאוֹת genannt wird, nicht geschlossen werden, daſs jene höhere Geister gewesen seien. Aber als *Gesandte Gottes* konnten auch diese richtig so bezeichnet werden. Es beweisen daher die Stellen Hebr. 13, 2, wonach Einige (Abraham, Lot) Engel beherbergt haben (*ἔλαθόν τινες ξενίσαντες ἀγγέλους*), Luc. 2, 9; Matth. 1, 20; Apostg. 5, 19, wo ein *ἄγγελος κυρίου* die Thüren des Gefängnisses der Apostel öffnet, 8, 26, ein *ἄγγελος κυρίου* den Philippus auf die Straſse nach Gaza führt, 12, 7, wo derselbe den Petrus aus dem Kerker führt, vgl. 10, 3; 12, 23; 27, 23 keinesweges, daſs jener Engel Gottes ebenfalls ein erschaffener Engel oder endlicher Geist gewesen sei. Daſs im N. T. Christus nicht mehr als der *ἄγγελος τοῦ θεοῦ* oder *τοῦ κυρίου* bezeichnet wird, hat einfach darin seinen Grund, daſs er bereits im Fleische erschienen war und als *υἱὸς τοῦ θεοῦ* erkannt wurde (Matth. 2, 15; 4, 3. 6; 8, 29. 33; 27, 40. 43; Marc. 3, 11; 5, 7).

Aber, könnte man etwa einwenden, wie ist denn mit unserem Resultate der Umstand zu vereinigen, daſs nach anderen Stellen des N. T. das Gesetz durch Engel gegeben sein soll? — Denn Apostelg. 7, 53 soll nach Stephanus das Gesetz *εἰς διαταγὰς ἀγγέλων* gegeben und nach 5 Mos. 33, 2 (8); Ps. 68, 18 (9) sollen die Engel bei der

(8) Wo es heiſst: „Jehova kam vom Sinai, — Und stieg ihnen hervor von Seir, — Er glänzte vom Berge Pharan, — Er kam mit zehntausend Heiligen (Engeln). — Zu seiner Rechten war ihnen (den Israeliten) Feuer des Gesetzes (and. Feuer, ihnen zum Gesetze d. i. Richtschnur, Leitung).

(9) „Der Wagen Gottes zwanzigtausend, wieder tausend, der Herr

Gesetzgebung thätig gewesen sein. Und Gal. 3, 19 wird das Gesetz διαταγὰς δι' ἀγγέλων genannt und Hebr. 2, 2 das alte Gesetz dem Evangelium nachgesetzt, weil es durch den Dienst der Engel gegeben sei. Allein diese vermeintliche Schwierigkeit läfst sich leicht lösen. Schon der Umstand, dafs im N. T. Christus (Hebr. 12, 26; vgl. 11. 26; 1 Corinth. 10, 9) als der Urheber der alttestamentlichen Gesetzgebung und Führer Israels bezeichnet wird, läfst daran nicht zweifeln, dafs die angeführten Stellen nicht so zu fassen sind, dafs dadurch Christus, oder, wenn man will, dessen Mitwirkung ausgeschlossen wird. Wäre es der Fall, so würde man die neutestamentlichen Schriftsteller mit sich selbst in Widerspruch bringen. Hat nach Hebr. 12, 26 bei der Gesetzgebung auf Sinai die Stimme des Herrn (Christi) die Erde erschüttert, und Moses nach Hebr. 11, 26 die Schmach um Christi willen den Schätzen Aegyptens vorgezogen, und hat nach 1 Petr. 1, 10 der Geist Christi durch die Propheten geredet, so kann Hebr. 2, 2 offenbar nicht gesagt sein, dafs die Gesetzgebung des A. B. blofs niederen Engeln angehöre und der Offenbarer Gottes, Christus, davon ausgeschlossen sei. In jenen Stellen des neuen Testamentes soll blofs der Vorrang des Evangeliums vor dem alttestamentlichen Gesetze bezeichnet und die Offenbarung des מַלְאַךְ יְהוָה als eine unvollkommenere, als die bei und nach seiner Menschwerdung bezeichnet werden; woher der מַלְאַךְ יְהוָה in gewisser Hinsicht von dem Sohne Gottes zu unterscheiden ist. War Christus von Gott gesandt, dem Volke Israel das Gesetz zu geben und wurde er durch die Theilnahme der erschaffenen Engel verherrlicht (5 Mos. 33, 2; Ps. 68, 18), so konnte von ihm im A. T. ganz passend als von einem *Gesandten Jehovas* מַלְאַךְ יְהוָה und als einem Vermittler des

---

darin, Sinai im Heiligthum." D. i. Jehova war mit vielen Tausenden Wagen und Schaaren von Engeln umgeben oder begleitet.

auf die Entwicklung des göttlichen Heilsplans bezüglichen Offenbarungen die Rede sein, und derselbe den erschaffenen Engeln als Gesandten und Dienern Gottes beigezählt werden. Wir müssen also denjenigen Vätern der Kirche beistimmen, welche unter dem Engel Jehovas oder Gottes im Pentateuch den *λόγος* oder Christus verstehen.

Nach dieser Auffassung jener neutestamentlichen Stellen fällt auch der Widerspruch oder doch die Schwierigkeit weg, welche darin liegt, dafs nach dem Pentateuch und mehreren anderen Stellen des A. T. der מַלְאַךְ יְהוָֹה oder מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים, welcher öfters יְהוָֹה und אֱלֹהִים genannt wird, das Gesetz auf Sinai gegeben und die Israeliten in der Wüste geführt hat, dagegen nach jenen Stellen des N. T. das Gesetz durch die Engel gegeben ist. Der Engel Jehovas oder Gottes im A. T., welcher vorübergehend erscheint, ist demnach der Offenbarer Jehovas, der die Beziehungen desselben zum israelitischen Volke vermittelte. Wenn auch der Engel Jehovas oder Gottes im A. T. als ein göttliches Wesen und als der Offenbarer und Gesandte Gottes des Unsichtbaren erscheint, so sind doch die Israeliten, da im A. T. der Unterschied zwischen dem Offenbarenden und dem Verborgenen mehr zurücktritt, vor der Menschwerdung Christi oder doch wenigstens in den älteren Zeiten sicher nicht im Besitze einer klaren Erkenntnifs über das Verhältnifs des Engels Jehovas oder Gottes zu Gott, dem Unsichtbaren, welches im neuen Testamente als das des Sohnes zum Vater erscheint, gewesen.

Ist nun nach dem Gesagten der öfters in Menschengestalt erschienene Engel oder Gesandte Jehovas oder Gottes der *λόγος*, und Christus, der dereinst in unserer Mitte im Fleische wohnen sollte (Joh. 1, 14), aber vor der Menschwerdung *ἄσαρκος* war, so ist, da im Pentateuch jener öfters handelnd auftritt, in demselben schon vom Messias, als einem göttlichen Wesen, die Rede. Es wird

demnach dasjenige, was der Pentateuch von dem מַלְאַךְ יְהוָה oder מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים oder מַלְאַךְ אֱלֹהִים enthält, auch zum messianischen Gehalte desselben gehören. — Wir bemerken nur noch, dafs diejenigen Stellen, worin von dem Engel Jehovas und Gottes die Rede ist, so wie jene, worin der Messias als göttliches Wesen bezeichnet wird (Jes. 7, 14; 9, 5; 11, 2; Mich. 5, 1. 2; Ps. 45, 7. 8; 72, 17; 110, 1. 5 u. a.) bei der Verkündigung der Dreipersönlichkeit Gottes, welche eine Hauptlehre des Christenthums ist, von dem gröfsten Nutzen gewesen sind. Die Verkünder des Evangeliums konnten die wichtige Lehre von den drei Personen in der Gottheit an die wichtigen, hierauf sich beziehenden Stellen des A. T. anknüpfen und es wurde dadurch die Annahme dieser Lehre sehr erleichtert. War der alte Bund eine Vorbereitung zum neuen, so leuchtet ein, dafs auch insbesondere in dem, was der A. B. von dem מַלְאַךְ יְהוָה oder מַלְאַךְ אֱלֹהִים oder מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים enthält, eine Vorbereitung und ein wichtiges Mittel für die Annahme des Glaubens an einen dreipersönlichen Gott lag. Fänden sich im A. T. für die so wichtige Lehre von den drei göttlichen Personen gar keine Anknüpfungspunkte und Vorbereitung, so müfste man es jedenfalls ganz auffallend finden. Wir müssen daher auch hierin die göttliche Weisheit bewundern und preisen.

Vgl. die comment. de angelis von Jac. Ode. Utrecht 1739, welcher auch ausführlich über den Engel des Herrn handelt, und die verschiedenen Meinungen beurtheilt.

VI.

Ueber die

verschieden erklärten Worte der Eva

bei der Geburt Kains, 1 Mos. 4, 1;

oder über die Frage:

ob Eva den Kain bei der Geburt für den Messias gehalten habe.

Die Worte dieser Stelle, worüber es bei den älteren und neueren Theologen zwei Hauptansichten giebt, und worin viele Theologen, insbesondere protestantische, eine Hinweisung auf den Messias als Gottmenschen finden, lauten : וְהָאָדָם יָדַע אֶת־חַוָּה אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד אֶת־קַיִן וַתֹּאמֶר קָנִיתִי אִישׁ אֶת־יְהוָה׃ *Und Adam erkannte sein Weib, und sie ward schwanger und gebar Kain und sprach : ich habe einen Mann mit* (Hülfe) *Jehovas zum Besitz erhalten* (geboren).

Der alexandrinische griechische Uebersetzer giebt diese Worte wieder : *Ἀδὰμ δὲ ἔγνω Ἔυαν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ· καὶ συλλαβοῦσα, ἔτεκε* (so auch Manuscript. Oxon., edit. Complut. et Aldina, dagegen Manuscript. Alex. *καὶ συνέλαβεν καὶ ἔτεκεν*) *τὸν Κάϊν· καὶ εἶπεν, ἐκτησάμην ἄνθρωπον διὰ τοῦ θεοῦ.*

Der Syrer in der Peschito :
ܘܐܕܡ ܝܕܥ ܠܚܘܐ ܐܢܬܬܗ ܘܒܛܢܬ ܘܝܠܕܬ ܠܩܐܝܢ ܘܐܡܪܬ ܩܢܝܬ ܓܒܪܐ ܠܡܪܝܐ. *Und Adam erkannte Eva sein Weib und sie empfing und gebar Kain und sagte : ich habe einen Mann dem Herrn* (1) *erworben.*

Onkelos übersetzt : וְאָדָם יְדַע יָת־חַוָּה אִתְּתֵיהּ וְעַדִּיאַת וִילֵידַת יָת־קַיִן וַאֲמַרַת קְנֵיתִי גַּבְרָא מִן־קֳדָם יְיָ׃ *Und Adam er-*

---

(1) Es ist nicht im Accusativ : *den Herrn*, wie Tuch z. d. St. behauptet, zu übersetzen, da die Syrer den Dativ auch durch ܠ ausdrücken. Dafs auch Ephräm, der Syrer, das ܠ für ein Lomad dativi gehalten hat, beweiset seine Erklärung dieser Stelle. Auch hat der lateinische Uebersetzer richtig übersetzt : dixitque possedi virum domino.

kannte Eva sein Weib; und sie empfing und gebar Kain und sagte : ich habe einen Mann vor Jehova erworben.

Der **Targum Jonathan's ben Uziel**: וְאָדָם יְדַע אֶת חַוָּה אִתְּתֵיהּ דְּהַוָּא חֲמִידַת לְמַלְאָכָא וְאַעְדִּיאַת וִילֵידַת יַת קַיִן וַאֲמַרַת קְנֵיתִי לְגַבְרָא יַת מַלְאָכָא דַּיְיָ : *Und Adam erkannte Eva sein Weib, welche einen Engel verlangte; und sie empfing und gebar Kain, und sagte, ich habe einen Mann den Engel Jehovas* (oder des Herrn) *erworben.*

Der arabische Uebersetzer **Saadia Hag-Gaon**:

ثُمَّ إِنَّ آدَمَ وَاقَعَ حَوَّا زَوْجَتَهُ فَحَمَلَتْ وَوَلَدَتْ قَايِنَ فَقَالَتْ قَدْ رُزِقْتُ رَجُلًا مِنْ عِنْدِ ٱللّٰهِ ۞ *Darauf wohnte Adam der Eva seinem Weibe bei und sie wurde schwanger und gebar Kain und sagte : jetzt habe ich einen Mann von Gott erhalten.*

Der heil. **Hieronymus** : „Adam vero cognovit uxorem suam Hevam : quae concepit et peperit Cain, dicens : „Possedi hominem per deum."

Man ersieht aus diesen alten Uebersetzungen, daſs die Verfasser nur verschiedener Ansicht waren über die Worte: קָנִיתִי אִישׁ אֶת־יְהוָֹה, indem der alexandrinische und syrische Uebersetzer, **Onkelos** und der heil. **Hieronymus** das אֶת־ vor Jehova nicht wie Jonathan für eine Accusativpartikel, sondern für eine Präposition von אֵת *bei*, *mit*, oder gleichbedeutend mit מֵאֵת *von* gehalten haben. Daſs אֶת־ keine Accusativpartikel sei, nehmen auch der samaritanische und persische Uebersetzer an, indem der erstere אֶת־יְהוָֹה durch מִיהוָֹה, der zweite durch از حضرت يي a praesentia domini wiedergeben.

Diese Verschiedenheit in Betreff der Worte אֶת־יְהוָֹה findet sich auch bei den späteren Uebersetzern und Erklärern. Denn für eine Präposition halten אֶת־ auch der englische, italiänische und belgische Uebersetzer, so wie **Junius Piscator**, **l'Empereur** u. and., die derselben die Bedeutung von מֵאֵת *a*, *von*, geben, **Raschi**, **Sal. ben Melech**, **Cornel. a Lapide**, **Mercerus**, **Rivetus**

z. d. St., Drusius lib. 2 qu. 64 et lib. 3 obsc. c. 7 und ad loca difficil. Pent., Sixtus Amama in Antib., welche אֶת־יְהוָה durch *cum domino* wiedergeben, Grotius z. d. St. und andere, welche, wie der alexandrinische Uebersetzer, es durch *per dominum*, Nachmanides, Calvin, Paräus u. a., welche es im Dativ domino übersetzen. Dagegen sind dem chaldäischen Paraphrasten Jonathan, welcher אֶת־יְהוָה für eine Apposition von אִישׁ hält, gefolgt Isidorus Clarius, von welchem wir öfters herausgegebene Annotationes in universum V. et N. Test., Venedig 1542. 1557. 1564 besitzen, Schindler, Pfeiffer (dubia vexat. scripturae sacrae, Dresdae et Lipsiae 1713, p. 36), Jo. Heinr. Michaelis, der Ez. 4, 1; 1 Cor. 15, 47 vergleicht und viele andere.

Dafs der Sinn unserer Stelle ein ganz verschiedener ist, je nachdem man אֶת־ als Präposition oder als Accusativpartikel fafst, ist schon von vorn herein einleuchtend. Denn wenn אֶת־ eine Accusativpartikel ist, so ist יְהוָה offenbar Apposition zu אִישׁ, welches durch jenes näher bestimmt wird. Die dieser Meinung sind, nehmen an, dafs Eva bei der Geburt des Kain geglaubt habe, dafs sie den 1 Mos. 3, 15 verheifsenen Samen, welcher der Schlange den Kopf zertreten soll, den Besieger des Urhebers des Bösen, den Messias, geboren habe. Wäre diese Ansicht gegründet, so hätte Eva den Kain für ein gottmenschliches Wesen gehalten. Denn da יְהוָה die etymologische Bedeutung *der Seiende*, *ὁ ὤν* d. i. der Ewige und Unveränderliche, hat, und dieser Name nur von dem göttlichen Wesen gebraucht wird, so hat offenbar die Eva ihren Sohn für ein gottmenschlisches Wesen, einen *θεάνθρωπον*, halten müssen. Dafs dieselbe nach dieser Auffassung den Kain nicht blofs für einen Menschen halten konnte, geht daraus hervor, dafs sie von ihm eine Bezeichnung gebraucht, welche sonst blofs von einem göttlichen Wesen vorkommt. Dafs sie den Geborenen aber auch zugleich für ein menschliches Wesen halten

mufste, erhellet aus dem Umstande, dafs derselbe von Adam erzeugt und geboren wurde und אִישׁ *Mann* genannt wird.

In diesem Sinne frägt Dereser in der Anmerkung zu dieser Stelle : „Konnte Heva ihren ersten Sohn nicht für Jehova, den verheifsenen Erlöser der Welt, ansehen, wie einige jüdische und christliche Ausleger vermuthen und übersetzt haben : *Ich habe einen Mann, den Jehova geboren?*“ Dereser übersetzt aber jene Worte : „Ich habe, mit der Hülfe Jehovas, einen Mann geboren;“ und fügt in der Erklärung hinzu : „die erste männliche Leibesfrucht schreibt die dankbare Mutter Eva Gott, dem Urheber und Erhalter ihres Lebens, zu.“

Dieser Erklärung müssen wir aber aus mehreren wichtigen Gründen unsere Beistimmung versagen und sie für eine falsche halten.

I. Was zuerst die Gründe betrifft, die man für diese Erklärung anführt, so sind sie insgesammt ohne Beweiskraft. — Die Gründe, welche beweisen sollen, dafs אֶת־ eine Accusativpartikel vor einer Apposition sei und jene Worte : *possedi virum dominum* übersetzt werden müssen, sind vornehmlich folgende.

Zuerst soll für diese Erklärung die *analogia linguae* sprechen, weil אֶת־, wenn es einem verbo activo vorhergehe, von welchem es regiert werde, stets (?) eine nota Accusativi sei und es kein ähnliches Beispiel gebe. Allein dieser Grund ist nichtig. Denn dafs es auch bei einem causativen Zeitwort als Präposition in der Bedeutung von *mit* vorkommt, beweist Ps. 67, 2, wo es heifst : Gott wolle uns gnädig sein und segnen, er lasse sein Angesicht *mit uns* leuchten (יָאֵר פָּנָיו אִתָּנוּ). Könnte aber auch keine Stelle angeführt werden, worin אֶת nach einem activen Zeitworte als eine Präposition gebraucht wird, so würde noch nicht daraus folgen, dafs auch an unsrer Stelle es nicht der Fall sei. Es würde der Schlufs nur Geltung haben, wenn אֶת stets eine Accusativpartikel wäre und nie

als Präposition gebraucht würde. Dieses ist aber nicht der Fall, indem אֵת für אֱנָת vom Verbo אָנָה *annähern*, öfters die Bedeutung *bei*, penes, und *mit* hat. Die Bedeutung *mit* hat es insbesondere dann, wenn von Hülfe, Beistand, Gesellschaft und Gegenwart die Rede ist. 2 Kön. 6, 16 spricht der Prophet Elisa zu seinem Knaben, der sich vor den die Stadt umgebenden Syrern fürchtete: „*Fürchte dich nicht; denn mit uns sind mehr als mit ihnen*" (כִּי רַבִּים אֲשֶׁר אִתָּנוּ מֵאֲשֶׁר אוֹתָם). Jer. 1, 8 spricht Jehova zu Jeremia: „*Fürchte dich nicht vor ihnen* (den feindlich gesinnten Juden); *denn ich bin mit dir* (אִתְּךָ), *dich zu retten, spricht Jehova.*" Jer. 15, 20 heifst es: „*Ich* (Jehova) *will dich* (Jeremia) *diesem Volke zur ehernen, festen Mauer machen; sie werden dich bestürmen, aber nicht überwältigen, denn ich bin mit dir* (כִּי־אִתְּךָ אֲנִי), *dir zu helfen und dich zu retten, spricht Jehova.*" Diese Stellen lassen es nicht zweifelhaft, dafs אֵת *mit* s. v. a. *mit Hülfe, mit Beistand* mit Jemanden sein, bedeutet. 1 Mos. 5, 24 heifst es: „*Hanoch wandelte mit Gott*" (וַיִּתְהַלֵּךְ חֲנוֹךְ אֶת־הָאֱלֹהִים); 6, 9 (אֶת־הָאֱלֹהִים הִתְהַלֶּךְ־נֹחַ) „*mit Gott wandelte Noach*" und 1 Kön. 8, 15 heifst es: „*welcher* (Gott) *geredet hat mit seinem Munde mit David*" (אֵת דָּוִד); 1 Mos. 6, 13: „*Siehe, ich will sie* (die Menschen) *verderben mit der Erde*" (אֶת־הָאָרֶץ); 1 Mos. 43, 16: „*Diese Männer* (die Brüder Josephs) *werden mit mir* (אִתִּי) *am Mittag speisen.*" Vgl. Richt. 1, 16; 17, 11; Ezech. 47, 22; Jer. 51, 59. Auch wird אֵת in der Bedeutung *mit* s. v. a. contra gebraucht, wenn vom Krieg führen mit Jemanden die Rede ist. Vgl. 1 Mos. 14, 9; 4 Mos. 20, 13; Sprüchw. 23, 11; 1 Chron. 20, 5; Jer. 38, 5. Wir können daher auch Hoffmann (Weissagung und Erfüllung, Nördlingen, 1841) S. 77 nicht beistimmen, wenn er meint, dafs es einer sprachlichen Schwierigkeit unterliegen könne, אֶת־יְהוָֹה *mit Hülfe Jehovas* zu fassen. Wäre 1 Mos. 4, 1 אֶת־ als Accusativpartikel zu fassen, so hätte der Verfasser, da das Wort auch *mit, bei* bezeichnet und dasselbe nicht vor אִישׁ steht, sich ganz unverständlich und

zweideutig ausgedrückt. Da אִישׁ, welches nicht jene Partikel vor sich hat, offenbar Accusativ ist, so kann man mit Grund annehmen, dafs dieselbe vor יְהוָה nicht Accusativpartikel ist. Es hätte אֶת vor אִישׁ stehen und vor יְהוָה fehlen müssen, wenn der Verfasser יְהוָה als Apposition zu אִישׁ in dem Sinne : *einen Mann*, nämlich *Jehova* oder der Jehova ist, gefafst hätte.

Als *zweiten* Grund, welcher darthun soll, dafs אֶת־ Accusativpartikel sei, führt Pfeiffer a. a. O. nach dem Vorgange von Schindler an, dafs אֶת, wenn es zwischen zwei Nomen stehe, wie an unserer Stelle, das zweite Nomen als eine Apposition des Accusativs bezeichne, wie dieses 1 Mos. 4, 2; 17, 8; 22, 2; 26, 34; 48, 1; Jer. 17, 13; Ezech. 4, 1; Jos. 24, 3; 1 Kön. 2, 35 u. a. geschehe. Auch dieser Grund ist ohne Beweiskraft. Denn aus dem Umstande, dafs das als Apposition hinzugefügte Wort bisweilen die Accusativpartikel אֶת vor sich hat, folgt keinesweges, dafs auch an unserer Stelle dieselbe diese Bedeutung haben *müsse*. In den Stellen 1 Mos. 4, 2; 17, 8; 22, 2; 48, 1; Jos. 24, 3; 1 Kön. 2, 35 u. a. steht die Accusativpartikel nicht blofs vor der Apposition, sondern auch vor dem vorhergehenden Worte. Nur vor der Apposition kommt jene Partikel vor 1 Mos. 26, 34 קַח אִשָּׁה אֶת־יְהוּדִית, Jer. 17, 13 עָזְ מְקוֹר מַיִם חַיִּים אֶת־יְהוָה חַקּוֹתָ עָלֶיהָ עִיר אֶת־יְרוּשָׁלָם. — Vgl. Gesenius : Lehrgebäude der hebr. Sprache §. 172, S. 666 ff. Alles dieses beweist nur, dafs אֶת als Accusativpartikel auch bisweilen vor der Apposition steht, aber keinesweges, dafs dieselbe nach einem vorhergehenden Nomen in Accusativ auch eine Accusativpartikel sein *müsse*. Es mufs stets aus dem Zusammenhange erkannt werden, ob אֶת vor einem nach einem Nomen stehenden Worte als Accusativpartikel, oder als Präposition in der Bedeutung *mit*, *bei* zu nehmen ist. Denn wenn אֶת auch die Bedeutung *mit* hat und namentlich die Hülfe und den Beistand ausdrückt, so sieht man nicht ein, warum dasselbe nach einem causativen Zeit-

worte und einem Nomen nicht auch *mit* bezeichnen könne. Es kann demnach nichts weiter behauptet werden, als dafs אֶת־ an unserer Stelle auch Accusativpartikel sein *könne*, keineswegs aber, dafs sie eine solche sei. Da, wie wir unten sehen werden, ein unannehmbarer Sinn sich ergiebt, wenn man אֶת־יְהוָֹה als Apposition zu אִישׁ fafst, so mufs dieser von Pfeiffer angeführte Grund als ein nichtiger bezeichnet werden.

Als *dritten* Beweisgrund, dafs אֶת־יְהוָֹה als Apposition zu אִישׁ zu fassen sei, führt Pfeiffer an, dafs die Hülfe und der Beistand des Herrn niemals durch אֶת־יְהוָֹה oder אֶת־אֱלֹהִים, sondern durch בַּיהוָֹה oder בֵּאלֹהִים Ps. 60, 14; 108, 14; Jer. 3, 23; Hos. 1, 7; 5 Mos. 33, 29 und einmal עִם אֱלֹהִים 1 Sam. 14, 45 ausgedrückt werde.“ Auch dieser Grund ist nichtig, denn wenn אֵת, wie wir oben gezeigt haben, öfters die Hülfe und den Beistand bezeichnet, so kann dieses auch an unserer Stelle der Fall sein, wie mit der Präposition עִם, welche oft gleichbedeutend mit אֵת gebraucht wird. S. Gesenius Lex. unter d. W. und עִם. — Die Präposition עִם kommt nur selten zur Bezeichnung der Hülfe vor, wie auch בְּ selten die Hülfe wie Ps. 18, 30 bezeichnet. — Das בְּ vor Jehova bezeichnet gewöhnlich *an*, *bei* 1 Mos. 15, 6; 24, 3; 2 Mos. 14, 31; 5 Mos. 1, 32; 4, 4; Jos. 2, 12; 9, 18. 19; 22, 16 u. a., oder *gegen* 4 Mos. 5, 6; 15, 9; 21, 7 u. a., oder *durch*, in welcher Bedeutung es in jenen von Pfeiffer angeführten Stellen genommen werden kann. Es kann demnach aus dem Umstande, dafs בְּ vor יְהוָֹה und אֱלֹהִים bisweilen durch *mit* übersetzt werden kann, nicht ein Beweisgrund entnommen werden, dafs אֶת־ an unserer Stelle eine Accusativpartikel sei.

II. Es sind demnach nicht nur alle Gründe, welche man zum Beweise angeführt hat, dafs אֶת־יְהוָֹה als Apposition zu fassen sei, ohne Beweiskraft, sondern es giebt auch mehrere wichtige Gründe, welche es aufser Zweifel setzen, dafs אֶת־ nicht Accusativpartikel sein kann. Es

ist schon oben bemerkt worden, dafs der Verfasser, wenn er hätte sagen wollen, dafs Eva den von ihr geborenen ersten Sohn für Jehova gehalten habe, dieses deutlicher hätte ausdrücken und אֶת oder doch den Artikel הָ vor אִישׁ setzen müssen, was gewöhnlich geschieht, wenn ein causatives Zeitwort vorhergeht oder die Person im Vorhergehenden bezeichnet ist. Es ist zwar der Artikel nicht nothwendig, wenn die Person oder die Sache durch die Apposition näher bestimmt wird. Allein hier verhält sich die Sache anders. Denn das אִישׁ soll sich auf eine bereits näher bekannte Person beziehen, und in diesem Falle weiset der Artikel auf dieselbe hin und ist erforderlich. Die Eva kann nach dieser Auffassung doch nur sagen, ich habe den Erwarteten oder Verheifsenen erhalten.

III. Ein Hauptgrund, welcher es durchaus nicht gestattet, אֶת־יְהֹוָה als Apposition zu nehmen, liegt darin, dafs die Eva einen mit Adam erzeugten Sohn nicht für ein ewiges und unveränderliches göttliches Wesen, welches nach Kap. 2 und 3 mit אֱלֹהִים dem Weltschöpfer, dasselbe ist, hat halten können. Denn dadurch, dafs sie ihren Sohn Kain als יְהֹוָה bezeichnet, giebt sie zu erkennen, dafs sie denselben, da יַהֲוֶה Gott als ein ewiges und unveränderliches Wesen bezeichnet, für etwas Göttliches gehalten habe. Wer dieses annimmt, mufs zugeben, dafs Eva sich im gröbsten Irrthum befunden und die Bedeutung des Namens יַהֲוֶה, wie richtig zu lesen ist, gar nicht gekannt habe. Dieses ist mir wenigstens durchaus unwahrscheinlich und zwar um so mehr, da sie doch denselben als ihren Schöpfer erkannte.

IV. Hierzu kommt ferner, dafs es schwerlich der Eva bekannt gewesen ist, dafs der Erretter des Menschengeschlechts ein gottmenschliches Wesen und der verheifsene זֶרַע, welcher die Schlange besiegen soll, nur eine einzelne Person sein werde. Denn die ältesten Verheifsungen und Weissagungen lassen wenigstens diesen Punkt ganz im Dunklen, ja in denselben ist nicht einmal deutlich von

einer einzelnen Person als Erlöser des Menschengeschlechts die Rede. In der ersten inhaltsschweren Verheifsung 1 Mos. 3, 15 ist nur von einem Samen, einer Nachkommenschaft, זֶרַע, die Rede, welches Wort in demselben Verse wenigstens in Betreff des Schlangensamens collectiv zu fassen ist. Mufste die Eva זֶרַע in Betreff des Schlangensamens collectiv nehmen, so hatte sie hierin einen Grund, auch unter dem ihr verheifsenen Samen ihre Nachkommenschaft und nicht einen einzelnen Nachkommen zu verstehen. Von einer einzelnen Person, wodurch die Völker der Erde beglückt werden sollen, ist auch in den dem Abraham, Isaak und Jakob ertheilten Verheifsungen wenigstens noch nicht deutlich die Rede.

V. Wenn wir auf andere Verheifsungen in den Büchern Moses und namentlich in der Genesis sehen, so ist auch ganz unwahrscheinlich, dafs die Eva eine klare Kenntnifs vom Messias gehabt habe, indem wir dieselbe in älteren Verheifsungen und Weissagungen gar nicht antreffen. Die Messiasidee hat sich nur allmählig entwickelt und namentlich tritt die Gottheit des Messias in den ältesten Verheifsungen und Weissagungen gar nicht hervor. Er erscheint nur als Nachkomme der Eva, Sems, Abrahams, Isaaks und Jakobs. Dafs die Eva keine deutliche Kenntnifs von dem Messias als Gottmenschen gehabt haben kann, geht schon daraus hervor, dafs sie nach jener Annahme im groben Irrthum gewesen wäre, wenn sie Kain den Namen יְהוָֹה ertheilt hätte. Allein auch zugegeben, dafs Eva sehr unwissend gewesen wäre, was aber nach dem, was die Genesis von den ersten Stammältern erzählt, schwerlich ein Vorurtheilsfreier annehmen wird, so kann ihre Unwissenheit doch nicht so grofs gewesen sein, dafs sie ihren Erstgebornen Kain für ein göttliches Wesen gehalten hat. Thiele (das erste Buch Moses) stellt daher mit Recht jener Erklärung die Frage entgegen, woher Eva solche Erkenntnifs von der göttlichen Natur des Erlösers gehabt habe, und wie man sich eine so aufser-

ordentliche Erleuchtung des heil. Geistes mit einem so crassen Irrthume, demnach sie Kain für den Verheifsenen hielt, verbunden denken solle. — Pfeiffer entgegnet zwar: „Reponi posset, mysterii essentiam et medullam, scilicet Messiam *θεάνθρωπον* fore *ὀφιομάχον*, et redemtorem generis humani, Evae notam fuisse, scilicet desiderio Messiae et gaudio ob filium quasi ebria circa circumstantias titubaret.“ Allein auch dieses ist nach dem Gesagten durchaus unwahrscheinlich. Dieses hat auch Pfeiffer gefühlt, woher ihm mehr die Meinung von Schmid (disp. de fide matris Evae, quae secunda fasciculi est et Colleg. Bibl. I. pag. 155) gefällt, welcher meint, dafs die Eva einer guten Vorbedeutung wegen (boni ominis causa) den Sohn Kain genannt habe, weil sie, als sie ihn gebar, den wahren Messias, der in der Fülle der Zeit geboren werden sollte, im Sinne hatte und im Glauben besafs. Schmid schreibt Coll. Bibl. a. a. O.: „Quid si dixero matrem Evam, cum feliciter enixa esset suum filium primogenitum, recordatam Messiae sibi et marito promissi, qui futurus esset vir Jehovah, *θεάνθρωπος*: recordatam esse, quod etsi illum in carne non videret, possideret tamen in vera fide: consilium itaque cepisse eiusmodi, ut filio suo recens nato nomen inponeret, quod perpetuum esset fidei suae testimonium, ideoque vocasse eum Kajin h. e. dominus est possessio mea, q. d. ego scio, me vera fide possidere iam alium aliquem masculum virum, ipsum scilicet Jehovam, seu qui sit ipse Jehovah, non tam infirmus puer, ut filius meus est recens natus; huius viri Jehovae et fidei meae in eum perpetuum monumentum volo esse nomen filii mei, eumque vocari *Kain*, dominus possessio.“ Diese Erklärung hat auch bei Calovius Bibl. Illustr. p. 153 et system. T. 3, p. 13 Beifall gefunden. Der grofse Beifall, welchen die Meinung, dafs אֶת־יְהוָה eine Apposition zu אִישׁ sei, bei vielen protestantischen Theologen gefunden hat, wird leicht begreiflich durch das hohe Ansehen Luther's; denn er übersetzt: „*Ich habe gewonnen den Mann, den Herrn*“,

wozu Joh. Fried. von Meyer (die heil. Schrift in der richtigen Uebersetzung mit kurzen Anmerk. Frankf. a. M. 1819) bemerkt mit Bezug auf 1 Mos. 3, 15 : „den Gottmenschen, And. einen Mann, den Jehova.“ In der Erklärung spricht jedoch Luther von einem *Manne des Herrn.* Dieser Erklärung folgen daher Brentius, Chyträus, Osiander, Gesner, Lyser, Rungius, Gvaltper z. d. St., Hunnius z. d. St. und Calv. Jud. et Anti-Par. I. p. 141., Gerhard z. d. St. und Lib. I c. de Evang. §. 35 und Homil. P. I, p. 240, Calovius z. d. St. und Disp. de fide veterum §. 38 f., Helvicus *desid. matris Evae,* Franzius Schol. sacrif. Disp. 2, §. 92 f., Weller spicileg. I, quaest. 2 und *Abwischung wider Calixtus* p. 198 f., Müller Jud. I, lib. 1, c. 3., Varenius Decad. p. 392 f., Glassius Christol. Disp. 5 und Select. Mos. p. 343 f., Walther offic. Bibl. p. 681 f., Schmidius z. d. St., Havemann Theogn. c. 5, §. 2 und Wegel, S. 481, Wasmuth disput. inaug. contr. 5, p. 18 ff., Ursinus misc. p. 251, Lud. de Dieu z. d. St., M. Heinrich Opitius Tr. de votiva Evae exclamatione, welchen auch beigefügt werden können Val. Herberger Magna l. Dei. P. II, med. 1 et 2., Dannhawer Evangel. Denkmahl S. 49.

VI. Die Meinung, dafs אֶת־יְהוָה Apposition zu אִישׁ sei, findet sich auch bei keinem einzigen griechischen und lateinischen Kirchenvater (2) und nur bei wenigen katholischen Theologen. Viele katholische Ausleger, wie Braun, Dereser, Loch und Reischl u. a. thun derselben nicht einmal Erwähnung. Die Hauptgründe, warum die Väter und Ausleger der Mehrzahl nach hier nicht eine

(2) Denn die griechischen Kirchenväter hatten die alexandrinische Uebersetzung, worin אֶת־יְהוָה *διὰ τοῦ θεοῦ*, wiedergegeben wird, und die lateinischen Kirchenväter entweder die aus der alexandrinischen geflossene lateinische, die sogenannte Itala, oder die des heil. Hieronymus, welcher אֶת־יְהוָה *per deum* übersetzt, vor Augen.

messianische Stelle gefunden haben, liegen ohne Zweifel darin, dafs die alten Uebersetzer, wenn man Jonathan ausnimmt, das אֶת־ vor Jehova nicht für eine Accusativpartikel, sondern für eine Präposition gehalten haben und dafs, wenn יְהוָֹה Apposition von אִישׁ ist, ein unzulässiger Sinn sich ergiebt und die Eva auch dann sich in einem groben Irrthum befunden hätte. Spätere protestantische Theologen haben auch dieses anerkannt und Delitsch (die Genesis ausgelegt, Leipzig 1853, zweite Ausg.) bemerkt daher S. 193 richtig : „Die Erkenntnifs, dafs Jehova selbst Mensch werden wolle, ist durch die Verheifsung 3, 15 noch lange nicht ermöglicht. אֶת־ mufs also Präposition sein, wie in הִתְהַלֵּךְ אֶת־ 5, 24; 6, 9, hier wie häufig (39, 2, 21; vgl. 21, 20; 4 Mos. 14, 9) im Sinne hülfreicher Gemeinschaft, und der Nachdruck fällt auf קָנִיתִי, von dessen alter Nebenform קַיִן Kain erst die Erlangung oder Hervorbringung, dann den Erlangten oder Hervorgebrachten bedeutet. Eva mufste durch ihre erste Geburt, diesen Ausgang des noch unbekannten geheimnifsvollen Zustandes der Schwangerschaft und der schmerzen-, angst- und gefahrvollen Geburtsstunde, wie durch ein grofses Wunder in staunende Freude versetzt werden, eine Freude, die dadurch noch mächtig gehoben wurde, dafs diese Geburt mitten im Strafzustande eine Segens- und Siegesbürgschaft war." Dafs אֶת־יְהוָֹה in diesem Zusammenhange nicht Accusativ sein könne, wie es eine dogmatische Auslegung mit dem Syrer annehme, und hier keine Beziehung auf die messianische Stelle 3, 15 finde, erkennt auch Tuch (Commentar über die Genesis, Halle 1838) z. d. St. an und bemerkt, dafs אֶת־יְהוָֹה *mit Jehova* s. v. a. עִם יְהוָֹה 1 Sam. 14, 45 mit *Gottes Hülfe* (*διὰ τοῦ θεοῦ*) zu übersetzen sei, wie in anderen Wendungen die Gemeinschaft mit Gott (Kap. 5, 24; 6, 9) eine helfende für den Menschen sei, vgl. Jer. 1, 19. Ps. 23, 4. — Auch Rosenmüller in den Scholien z. d. St. übersetzt אֶת־יְהוָֹה *cum Jehova* i. e. Jova opitulante, und

vergleicht 1 Sam. 14, 45 כִּי־עִם־יְהוָה עָשָׂה *nam cum Jova fecit*, i. e. dei ope usus, deo favente et opitulante.

Da, wie wir oben gesehen haben, אֵת öfters *mit* bedeutet und die Bedeutung einen guten Sinn giebt, so ist die Meinung derjenigen Ausleger, welche אֵת gleichbedeutend mit מֵאֵת *von* nehmen, nicht allein unnöthig, sondern sie ist auch sprachwidrig, da אֵת nie für מֵאֵת steht. Und die Lesart מֵאֵת kommt auch in keinem Manuscripte vor.

VII. Dafs die Masoreten אֶת־יְהוָה nicht als Apposition von אִישׁ genommen, wird auch dadurch wahrscheinlich, dafs sie dieses durch den Accent *Tiphcha* von dem folgenden אֶת־יְהוָה getrennt haben und der chaldäische Uebersetzer Onkelos אֵת durch מִן־קֳדָם *vor* wiedergegeben hat. Es sind demnach nicht nur alle Gründe, welche beweisen sollen, dafs אֶת־יְהוָה Apposition zu אִישׁ sei und Eva den ersten von ihr gebornen Sohn für ein gottmenschliches Wesen oder den Messias gehalten habe, insgesammt nichtig, sondern es stehen dieser Erklärung auch mehrere andere wichtige Gründe entgegen.

Wollte Jemand jedoch noch Anstand nehmen, אֶת־ für eine Präposition zu halten und אֶת־ als Accusativpartikel nehmen, so könnte er annehmen, dafs die Eva den Kain zwar nicht für den Erlöser und ein gottmenschliches Wesen gehalten habe, sondern habe sagen wollen, dafs sie zugleich mit Kain Jehova, d. i. als solchen erworben habe, welcher durch die Gabe eines Sohnes die Verheifsung einer Nachkommenschaft erfüllt, und sein väterliches Wohlwollen und seine Hülfe und seinen Beistand an den Tag gelegt habe. Es lag in der Schenkung eines Sohnes für Eva ein Beweis, dafs Jehova noch ihr gnädig und wohlwollend sei und in der Folge für sie und ihre Nachkommen sorgen werde. Sie hatte Jehova, den sie so schwer durch die Sünde beleidigt hatte, mit ihrem Sohne gleichsam wieder erworben. — Die Eva würde dann sagen: ich habe einen Mann, ja oder und den Jehova oder einen Mann nebst Jehova erworben.

Diesem wollen wir noch Einiges über die Bezeichnung einiger Ausdrücke beifügen.

Das יָדַע *erkennen, γινώσκειν, cognoscere,* ein Weib, ist ein oft vorkommender Euphemismus für שָׁכַב עִם concumbere. *liegen* bei Jemanden 1 Mos. 26, 10; 30, 15. 16; 34, 2; 39, 7. 12; 2 Mos. 22, 18; 5 Mos. 22, 23 u. a., und אֶת 1 Mos. 35, 22; 1 Sam. 2, 22, oder für das den Masoreten unanständig scheinende שָׁגַל *ein Weib beschlafen* 5 Mos. 28, 30. Die Uebertragung, wie Tuch bemerkt, geht wohl vom vertrauten Umgange aus, wie אַלּוּף נְעוּרִים Sprüchw. 2, 17 *der Vertraute der Jugend* für Gemahl s. v. a. בַּעַל נְעוּרִים Joel 1, 8. — Wenn die Eva nach der Geburt des Kain ausruft: *»einen Mann habe ich* (zum Besitz) *erhalten mit Jehova«*, so liegt offenbar der Nachdruck auf אִישׁ, s. v. a. זֶרַע אֲנָשִׁים 1 Sam. 1, 11, גֶּבֶר *Mann*, eig. ein *Kräftiger, Starker,* Job 3, 3, wo ein männliches Kind so genannt wird. Dadurch, dafs die Eva ihren Erstgebornen אִישׁ *Mann* nennt, giebt sie offenbar ihre Freude über die Geburt eines Sohnes zu erkennen (Jer. 20, 14). Die Söhne werden überall hervorgehoben, als Erbe und Lohn, von Gott verliehen, Ps. 137, 3 f., als Stützen des Geschlechts, Ps. 128, 3. 6; 1 Mos. 18, 10, wo der eine der dem Abraham erschienenen Engel der alten Sara einen Sohn verheifst, 2 Kön. 4, 16, woran das Greisenalter eine Stütze und die sterbende Mutter ihren Trost findet, 1 Mos. 35, 17; 1 Sam. 4, 20. Hieraus erklärt es sich, dafs auch die *Söhne* בָּנִים 1 Mos. 3, 16; 21, 7; Hos. 10, 14 und öfter für *Kinder* überhaupt stehen, wogegen von der Geburt einer Tochter selten und in der Regel nur nebenbei die Rede ist. Die *Naama*, die Schwester Tubalkains, wird 1 Mos. 4, 22 wahrscheinlich wegen ihrer Schönheit und Lieblichkeit, oder, weil sie die Vorzüglichste unter den Töchtern der Menschen war, namentlich angeführt. Denn נַעֲמָה heifst eine *Schöne, Liebliche.* Dafs die Töchter der Menschen sehr schön waren, geht aus 1 Mos. 6, 2 hervor, indem hier erzählt wird, dafs sich die Söhne Gottes, die Gottesverehrer, in dieselben verliebt haben.

Da קַיִן 2 Sam. 21, 16 *Lanze* bedeutet, so meinen Tuch und andere, dafs der Verfasser oder Eva von demselben eine etymologisch ungenaue Combination gegeben haben, weil sie darin eine Anspielung auf קָנִיתִי *ich habe erworben* von קָנָה gefunden und in der Bedeutung *Besitz*, *Erwerb* genommen hätten. Vgl. Joseph. Antiqq. I, 2, 1. Nach Tuch soll קַיִן einen *Todschläger* bezeichnen, da ቀነወ : *perfodit* und قَيْنٌ *faber argentarius*, *ferrarius*, *aurifer* bezeichne. Auch gebe קַיִן in der Bedeutung von קִינָה *lamentatio* keine passende Beziehung. Allein da das ungebräuchliche קִין arab. قَانَ med. Je *bereiten*, *schaffen*, *bilden*, s. insbesondere *schmieden* bedeutet und s. v. a. קָנָה *schaffen*, *sich erwerben* Sprüchw. 4, 7; 15, 32; 16, 16 ist, so kann, da die Verba ל״י oder ל״ן und ע״ן oder ע״י verwandt sind, wie נוד und נָדָה *fliehen*, דוּחַ und דָּחָה *stofsen*, בּוּז und בָּזָה *verachten*, שׁוּחַ und שָׁחָה *hinabsinken*, *gebeugt sein*, קַיִן auch richtig: *Erwerb*, *Besitz* bezeichnen. Dieses erkennt auch Gesenius u. d. W. קַיִן an. Die Bildung des קַיִן von קוּן oder קִין entspricht צַיִד *Jagd* von צוּד *jagen*, *fangen*.

VII.

Der

messianische Gehalt des Pentateuchs

oder

kurze Darlegung des Inhaltes derjenigen Stellen des Pentateuchs, welche sich auf den Messias und sein Reich beziehen.

Nachdem wir alle auf den Messias und sein Reich sich beziehenden Stellen des Pentateuchs mehr oder weniger ausführlich in besonderen Abhandlungen erörtert haben, so wollen wir im Folgenden den messianischen Gehalt oder die Idee, welche derselbe nach dem von uns gewonnenen Resultate enthält, mit einigen Worten angeben.

Bei der Beantwortung der Frage, welcher messianische Gehalt sich im Pentateuch finde, oder welche Idee darin vom Messias und seinem Reiche gegeben werde, sind die Gelehrten von zwei verschiedenen Standpunkten ausgegangen, indem einige sich auf den Standpunkt der mosaischen und vormosaischen Zeit stellen und die Frage so fassen und beantworten : in welchem Sinne haben die Zeitgenossen die einzelnen Aussprüche als sie gegeben wurden und einige Zeit nachher gefafst? dagegen andere den Standpunkt in der christlichen Zeit, worin die messianischen Verheifsungen und Weissagungen zum grofsen Theil ihre Erfüllung erhalten hatten, oder doch in einer Zeit nehmen, in welcher viele andere messianische Weissagungen von der Idee des Messias und seines Reiches ein bestimmteres und klareres Bild entworfen hatten. Da es bei der bildlichen Darstellung der Weissagungen überhaupt und der messianischen insbesondere vor der Erfüllung oder ohne nähere Bestimmung durch andere deutlichere nicht selten sehr schwer ist zu bestimmen, was darin sachlich ist, so ist einleuchtend, dafs auf die Frage über die Idee, welche der Pentateuch von dem Messias und seinem Reiche enthält, je nach Verschiedenheit des Standpunktes,

welchen der Ausleger nimmt, eine verschiedene Antwort gegeben werden mufs. Mehrere Ausleger, welche bei Erklärung der auf den Messias und sein Reich sich beziehenden Weissagungen sich auf den mosaischen und vormosaischen Standpunkt stellen, haben den messianischen Gehalt derselben ganz verkannt und denselben einen Sinn gegeben, welchen sie wenigstens nach göttlicher Intention nicht haben. Da aber nur derjenige der wahre Sinn der messianischen Verheifsungen und Weissagungen sein kann, welchen Gott hatte, der jene Verheifsungen ertheilte und seine Auserwählten über den Messias und sein Reich belehrte, so mufs der gewissenhafte Ausleger die Frage nach dem messianischen Gehalt des Pentateuchs so stellen: welchen Sinn haben die messianischen Verheifsungen und Weissagungen desselben nach göttlicher Intention? Gott kann aus weisen Absichten Ausdrücke gebrauchen, die dunkel sind und erst durch spätere Offenbarungen eine Bestimmtheit und Klarheit erhalten. Es haben aber jene Verheifsungen und Weissagungen, wie wir gesehen haben, so viel Bestimmtheit und Klarheit, dafs sie denjenigen, welchen jene zu Theil wurden, und welche sie kennen lernten, den beabsichtigten Nutzen gewährten.

Da es von nicht geringem Interesse ist, zu wissen, in welchem Sinne diejenigen, welchen die Offenbarungen über den Messias und sein Reich zu Theil wurden und ihre Zeitgenossen und deren Nachkommen, welche davon nähere Kenntnifs erhielten, dieselben gefafst haben, so wollen wir im Folgenden mit Bezug auf die bezeichneten Abhandlungen kurz erörtern,

I. in welchem Sinne die im Pentateuch enthaltenen Verheifsungen und Weissagungen vor und zu den Zeiten Moses verstanden worden sind, und

II. welchen Sinn die einzelnen Verheifsungen und Weissagungen des Pentateuchs nach göttlicher Absicht eigentlich haben.

1. Was nun zuerst die den ersten Stammältern, Adam und Eva, ertheilte Verheifsung 1 Mos. 3, 15 betrifft, so ist kaum daran zu zweifeln, dafs dieselben und ihre Nachkommen, welchen sie bekannt wurde, darin die Zusicherung finden mufsten, dafs sie und ihre Nachkommen den Versucher und seinen Anhang nicht blofs würden verabscheuen und hassen, sondern auch würden völlig besiegen können. Zugleich mufsten sie aus dieser Verheifsung entnehmen, dafs Gott, den sie durch Ungehorsam und Unglaube so schwer beleidigt hatten, sie nicht verstofsen und ihrem traurigen Schicksale überlassen, sondern ihnen wieder gnädig sein und sie in seinen besondern Schutz nehmen wolle. Gott erschien ihnen gegenüber daher wieder als versöhnlicher und liebevoller Vater, der für das Wohl seiner Kinder Sorge trägt und sie mit denjenigen Kräften ausrüstet, welche zur Besiegung des Versuchers und seines Anhangs erforderlich sind. Diese Ueberzeugung mufste sie ferner von der durch die Uebertretung des Gebotes entstandenen Furcht befreien und sie mit Vertrauen, Dankbarkeit und Liebe gegen ihren so schwer beleidigten Schöpfer und Wohlthäter erfüllen und sie zugleich mächtig antreiben, durch Gehorsam und treue Erfüllung seines Willens sich der verheifsenen grofsen Gnade würdig zu machen. Obgleich den ersten Menschen und ihren Nachkommen die Macht verheifsen wird, dem Versucher widerstehen und ihn besiegen zu können, so soll doch der Versuch desselben, ihnen einen Schaden zuzufügen und ihnen, wenn auch nur leichte und heilbare Wunden beizubringen, nicht aufhören. Hieraus mufsten sie entnehmen, dafs Vorsicht und Sorgfalt nöthig sei, um sich nicht durch den Versucher überlisten zu lassen. In dieser trostvollen Verheifsung lag demnach die Zusicherung, dafs die ersten Menschen und ihre Nachkommen den Versucher unter göttlichem Beistande verabscheuen und hassen, ja ihn völlig besiegen würden. Da dieses der einfache Wortsinn ist, so unterliegt es keinem Zweifel, dafs die ersten Menschen

und ihre Nachkommen jene Verheifsung in diesem Sinne fassen mufsten. Dafs ein grofser Theil der Nachkommen im Vertrauen darauf ihr Heil gewirkt habe, bezeugt die heil. Geschichte selbst, wenn sie von den Kindern Gottes, d. i. den Gottesverehrern 1 Mos. 6, 2 ff. spricht. — Da der Versucher und Verführer nicht mit deutlichen Worten als ein böser Geist und als der Urheber des Bösen bezeichnet wird, so kann auch nicht mit Sicherheit behauptet werden, dafs die ersten Menschen denselben als solchen deutlich erkannt haben. Auch mufste den ersten Menschen und ihren nächsten Nachkommen darüber eine Ungewifsheit bleiben, ob alle Nachkommen im Kampfe mit dem Verführer bestehen und ihn besiegen würden. Ferner konnten die ersten Menschen und ihre Nachkommen aus jener Verheifsung nicht mit Sicherheit erkennen, dafs alles Heil und Glück von einem einzigen grofsen siegreichen und mächtigen Nachkommen ausgehen und dafs dieser ein Gottmensch sein, durch sein Leiden und seinen Tod die Menschheit versöhnen und erlösen werde. Diese Erkenntnifs blieb einer späteren Zeit, worin die Idee des Messias nach und nach näher bestimmt wird, und der Zeit der Erfüllung vorbehalten. Durch spätere bestimmtere Weissagungen und durch die Erfüllung belehrt wissen wir, dafs jene Verheifsung einer Feindschaft mit dem Urheber des Bösen und eines völligen Sieges über denselben und seinen Anhang sich hauptsächlich auf Christus, den Gottmenschen, bezieht, indem dieser auch dem Fleische nach ein Nachkomme Eva's ist. Nach der Erscheinung Christi ist es erst ganz klar geworden, dafs das Heil der Menschheit durch die stellvertretende Genugthuung und den Versöhnungstod des Heilandes, welche übrigens schon Jesaia Kap. 53 vorherverkündigt, und durch Lehre, Beispiel und Gnade zu Theil wird. Dafs Gott, als er die erste Verheifsung des Sieges über das Böse den ersten Stammältern gab, alles dieses im Auge gehabt hat, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. Der eigentliche Urheber des Sieges

über den Teufel und seinen Anhang, so wie die Art und Weise, wie der Sieg erlangt wird, ist demnach den ersten Menschen ohne besondere Offenbarung dunkel geblieben.

2. Aus der zweiten von Noach dem Japhet ertheilten Verheifsung des Wohnens in den Hütten Sems 1 Mos. 9, 27 konnte jener damals nur so viel mit Sicherheit entnehmen, dafs seine Nachkommen dereinst, wie die Nachkommen Sems, die Erhalter der richtigen Gotteserkenntnifs, den einen wahren Gott erkennen und verehren und mit demselben eine gläubige Gemeinde bilden würden. Dafs diese Verheifsung des Heils, welches nach Joh. 4, 22 von den Juden zu den Heiden kommen soll (vgl. Matth. 28, 18—20; Marc. 16, 15. 20; Apstg. 1, 8; Jes. 66, 19) erst nach zwei Jahrtausenden und durch die Verkündigung des Evangeliums unter den Nachkommen Japhets würde erfüllt werden, so wie die Art und Weise, wie die Bekehrung erfolgen werde, dem Noach, wenn er keine besondere Offenbarung darüber erhalten hat, unbekannt geblieben ist, wird wohl schwerlich jemand in Zweifel ziehen können. Dafs der volle Sinn des prophetischen Ausspruchs dem Noach dunkel geblieben ist, bedarf daher keines Beweises.

3. Was ferner die dem Abraham, Isaak und Jakob ertheilte Verheifsung eines durch ihre Nachkommen den Völkern der Erde zu Theil werdenden Segens betrifft (1 Mos. 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14), so war denselben nur so viel klar, dafs durch ihre Nachkommen die Völker der Erde dereinst zur Erkenntnifs und Verehrung Gottes und dadurch zum grofsen Glücke gelangen würden. Dafs jene Erzväter den Segen hauptsächlich in der Erkenntnifs und Verehrung des einen wahren Gottes finden mufsten, unterliegt kaum einem Zweifel, da sie leicht einsehen konnten, dafs auf eine andere Weise den Heiden kein Heil zu Theil werden könne. Da diese Verheifsungen über die Zeit, wann sie in Erfüllung gehen werden, so wie darüber, ob der Segen den Völkern der Erde durch eine einzige Person, oder durch ein Geschlecht, oder durch

ein ganzes Volk zu Theil werden würde, so wie ferner über die Art und Weise der Erfüllung nichts Bestimmtes enthalten, so blieb alles dieses denselben ohne besondere göttliche Belehrung dunkel und ungewifs. Diese Verheifsungen unterscheiden sich aber dadurch von der des Noach, dafs dieser nur von einer dereinstigen Bekehrung der Nachkommen Japhets, dagegen jene von der aller Menschen, die Nachkommen Hams mit eingeschlossen, sprechen. Wir erkennen also hier wieder dieses bestimmter und genauer und wissen, dafs die eigentliche Erfüllung dieser Verheifsungen erst seit der Verkündigung des Evangeliums ihren Anfang genommen hat und noch fortdauert, und dafs der den Völkern der Erde heilbringende Same vorzugsweise Christus ist. Gott, der jene Verheifsungen gab, hatte also hauptsächlich Christus, den eigentlichen Heil-, Glück- und Segenbringer der Menschheit, im Auge.

4. Eine nähere Bestimmung erhalten die messianischen Verheifsungen erst durch die Weissagung Jakobs 1 Mos. 49, 10, indem hier *ein* Nachkomme Judas als Friede- und Heilbringer, welchem alle Völker der Erde gehorchen sollen, bezeichnet wird. Nach dieser Stelle soll die Herrschaft und Herrschermacht bei Juda bis zur Ankunft Schilo's, des Friedebringers, bleiben und demselben die Völker Gehorsam leisten. Juda soll aber seine Herrscherwürde nicht zur Zeit der Ankunft des Schilo verlieren, sondern durch denselben seine Herrschermacht über alle Heiden ausbreiten. Ueber die *Zeit*, wann derselbe erscheinen und über die *Art* und *Weise*, wie und wodurch er seine Herrschaft über die Völker erlangen werde, so wie über die Person selbst wird nichts Bestimmtes gesagt. Spätere Weissagungen und die Zeit der Erfüllung geben erst darüber Auskunft, dafs der Verheifsene aus dem Stamme Juda gottmenschlicher Natur sein, ein neues Gesetz geben und durch seine Lehre, seinen Versöhnungstod und seine Gnadenmittel allen Völkern der Erde Friede, Heil und Glück

bringen werde. Der Schilo, dem die Völker der Erde gehorchen sollen und der ein alle Völker umfassendes geistiges Reich stiften soll, ist demnach Christus, welchen Jakob im Auge hatte. Die Meinung, daſs hier von einem Aufhören der Herrschaft oder Phylarchie Judas die Rede sei, ist offenbar irrig. Denn nach anderen Weissagungen soll die Herrschaft bei Davids Nachkommenschaft ewig bleiben und der hier verheiſsene Schilo dieselbe zu einem weit gröſseren Ansehen erheben und ein groſses, alle Heiden umfassendes geistiges Weltreich gründen. Der neue Bund oder das Reich Christi wird als eine Fortsetzung der Theokratie des alten Bundes verheiſsen. Es ist daher hier nur in so weit von der Zeit der Ankunft des Messias die Rede, als die Phylarchie Judas zur Zeit der Ankunft Schilos noch bestehen soll.

5. Die Weissagung Bileams 4 Mos. 24, 17—19 wiederholt im Wesentlichen nur das, was Jakob 1 Mos. 49, 10 verheiſst. Es soll nämlich in Jakob, d. i. unter dessen Nachkommen, eine Herrschermacht dereinst sich erheben, welche alle Feinde besiegen wird. Auch hier wird es unbestimmt gelassen, wann Jakob zu dieser Macht gelangen und ob dieselbe eine weltliche, oder geistige, oder beides zusammen sein werde. Auch wird darüber nichts ausgesagt, ob die durch Stern und Scepter bezeichnete Herrscherwürde im Besitze einer Person, oder einer Familie, oder des ganzen Stammes sein werde.

Da aber in der Weissagung Jakobs 1 Mos. 49, 10 von einem groſsen Friedebringer und Beglücker aus Juda die Rede ist, dem auch die Heiden gehorchen werden, so konnte man aus der Weissagung Bileams entnehmen, daſs der aus Jakob hervorgehende Stern und der aus Israel sich erhebende Scepter hauptsächlich jenen groſsen Friedebringer und dessen königliche Würde und Herrschermacht, welcher die feindlichen Völker gehorchen, bezeichne. Der volle Sinn dieses Ausspruchs kann daher auch hier erst wieder aus späteren bestimmteren und deutlicheren Weis-

sagungen und insbesondere aus der Erfüllung erkannt werden. Durch die Erfüllung belehrt wissen wir, daſs Bileam hauptsächlich Christus und sein geistiges Weltreich im Auge hatte.

6. Was die Verheiſsung der Sendung des נָבִיא 5 Mos. 18, 15. 18 betrifft, welchen Gott in Israel erwecken will und welchem man gehorchen soll, da derselbe wie Moses den göttlichen Willen Israel bekannt machen und wie Moses Vermittler zwischen Gott und Israel sein werde, so haben Moses und seine Zeitgenossen höchstwahrscheinlich auch diese Verheiſsung, wenn auch nicht ausschlieſslich, auf den von Jakob verheiſsenen Friedebringer bezogen, welcher den Menschen den göttlichen Willen bekannt machen werde und dem daher zu gehorchen sei. Für eine ausschlieſsliche Beziehung auf den Messias fanden sie aber in dem Zusammenhange, worin jene Stelle steht, keine Nöthigung. Vielmehr hatten sie Grund, an das Prophetenthum zu denken. — Nach späteren Weissagungen des alten Testamentes und nach der Ankunft Christi wurde es klar, daſs derselbe noch in einem weit höheren Sinne als Moses Prophet, Vermittler, Offenbarer und Lehrer sein werde. Haben wir jene Stellen (1 Mos. 49, 10; 4 Mos. 24, 17—19; 5 Mos. 18, 15. 18) richtig gefaſst, so ist es nicht zweifelhaft, daſs darin auch von *königlicher* und *prophetischer* Würde des Messias die Rede ist.

7. In der Abhandlung über den *Engel Jehovas* oder *Gottes* haben wir erkannt, daſs derselbe der λόγος, Christus ist, welcher schon im A. B. als ein göttliches Wesen und als der Führer, Beschützer und Gesetzgeber desselben erscheint.

8. In dem Anhange, worin wir die verschiedenen Erklärungen von 1 Mos. 4, 1 einer kurzen Beurtheilung unterwarfen, haben wir gezeigt, daſs darin von dem Messias gar nicht die Rede sei und diese Stelle den Messianischen nicht beigezählt werden dürfe.

Nach der im Pentateuch entworfenen Idee des Messias und seines Reiches soll demnach der Messias ein Besieger des Teufels, des Urhebers des Bösen, sein, von Abraham, Isaak, Jakob und Juda abstammen, ein grofses, alle Menschen umfassendes geistiges Weltreich gründen, allen Menschen Heil und Frieden bringen, denselben den göttlichen Willen bekannt machen und die Erkenntnifs und die Verehrung des einen wahren Gottes unter denselben verbreiten und König, Prophet und ein göttliches Wesen sein. Dafs der Messias auch *Priester* sein werde, wird im Pentateuch noch nicht verheifsen. Nur in so weit kann man in demselben eine Hinweisung auf das Priesterthum des Messias finden, als Melchisedek Vorbild und Typus des Messias war.

Was den übrigen Inhalt des Pentateuchs betrifft, so unterliegt es zwar keinem Zweifel, dafs der alte Bund mit seinen Einrichtungen, namentlich mit seinem Cultus, eine Vorbereitung zum neuen im Grofsen und Ganzen ist, und manches Vorbildliche enthält, wie dieses aus dem neuen Testamente, vornehmlich aus dem Briefe an die Hebräer, hervorgeht; allein eine nähere Nachweisung dieses Gegenstandes gehört nicht hierher, weil wir nur die Absicht gehabt haben, die eigentlichen Verheifsungen und Weissagungen, die sich auf den Messias und sein Reich beziehen, zu erklären und deren Sinn zu bestimmen. Jedoch können wir nicht umhin, auf Einiges in der Kürze hinzuweisen. So findet Paulus Gal. 4, 22—31 in der Magd Hagar ein Vorbild des alten Testamentes und der Knechtschaft, in Sara, der Freien, ein Vorbild des neuen Bundes und der christlichen Freiheit, in Adam, dem Stammvater des Menschengeschlechtes, dem Fleische nach einen Typus Christi, des Vaters des Menschengeschlechtes dem Geiste nach; woher er Christus den zweiten und letzten Adam nennt, 1 Cor. 5, 45. 47. In Adam fiel das Menschengeschlecht und wurde mit Schuld beladen, in Christo erhob es sich und wurde von Schuld befreit Röm. 5, 12. 18. 19.

So ist Melchisedek, König von Salem, Priester des Allerhöchsten 1 Mos. 14, 18 ein Typus Christi, des ewigen Hohenpriesters, und sein Opfer, welches in Brod und Wein bestand, ein Typus des eucharistischen Opfers des neuen Bundes, worauf schon Ps. 110 hingewiesen wird. Zu diesen vorbildlichen Typen Christi gehören auch das Passalamm, mit dessen Blut die Thürpfosten der Israeliten in Aegypten bestrichen wurden, damit der Würgengel vorübergehe und ihrer schone, 1 Cor. 5, 7; das Manna, welches nach 2 Mos. 16, 14. 15 Gott den Israeliten in der Wüste vom Himmel sandte, Joh. 6, 30—35. 48—52. 59; das Wasser aus dem Felsen und der Fels selbst 2 Mos. 17, 6; vgl. 1 Cor. 10, 4; Joh. 4, 14; die eherne Schlange, welche in der Wüste am Kreuzstabe befestigt aufgerichtet und durch deren Anblick die von den Schlangen Gebissenen geheilt wurden, 4 Mos. 21, 8; vgl. Jos. 3, 14. 15; 8, 28; 12, 32; 1 Joh. 3, 8; ferner die blutigen Opfer des alten Bundes als Typus des blutigen Versöhnungsopfers Christi.

Der Nutzen, welchen die messianischen Verheifsungen und Weissagungen schon in den Zeiten bis Josua gehabt haben.

Der Nutzen, welchen die messianischen Verheifsungen und Weissagungen des Pentateuchs denjenigen gewährten, welchen sie bekannt waren und die sie für wahr und göttlich hielten, ist schon in den Zeiten bis Josua mannichfaltig und grofs gewesen. Wir wollen, da mehrere Gelehrte, die ihre Aufmerksamkeit auf jene Verheifsungen und Weissagungen gerichtet haben, auf den Nutzen derselben in den Zeiten bis Josua keine besondere Rücksicht genommen haben, denselben in einigen Punkten näher angeben.

1. Da nach jenen Verheifsungen und Weissagungen aus Sems, Abrahams, Isaaks, Jakobs und Judas Nachkommenschaft das Heil aller Völker hervorgehen soll, so

mufsten die Erzväter und treuen Gottesverehrer, welche sie kannten, daraus ihre hohe Bestimmung, welche Gott mit ihnen hatte, kennen lernen. Und in dieser Erkenntnifs lag ein mächtiger Sporn zur Dankbarkeit und Liebe gegen Gott und ein starker Antrieb, sich dieser grofsen Bestimmung würdig zu machen.

2. Da nach jenen Verheifsungen und Weissagungen alle Völker der Erde dereinst zur Erkenntnifs und Verehrung des einen wahren Gottes gelangen sollen und ihnen ein grofses Heil bevorsteht, so dienten dieselben auch dazu, das Volk vor Beschränkung der göttlichen Allmacht, Gnade und Liebe zu bewahren und die hohe Bestimmung und ihr Glück nicht als Folge angeborener Vorzüge und eigener Vortrefflichkeit anzusehen und dadurch vor einem Particularismus und verderblichem Nationalstolz zu schützen. Die treuen Gottesverehrer mufsten demnach ihr besonderes grofses Glück und ihre Bevorzugung als ein zeitweiliges ansehen und konnten sich daher nicht mehr als vor allen Anderen der göttlichen Gnade würdig halten.

3. In den messianischen Verheifsungen und Weissagungen lag auch für die Gläubigen ein nicht unwichtiges Mittel, sie in bedrängten Lagen in Treue und Gehorsam gegen Gott zu erhalten. Denn wenn von ihnen das Heil für alle Völker ausgehen sollte, so lag offenbar darin für sie eine Zusicherung und ein Trost, dafs Gott sie erhalten und schützen werde. Mochte nun auch die Lage zuweilen eine sehr traurige sein, so wurde doch bei Vergegenwärtigung der herrlichen Aussichten für die Zukunft die Hoffnung und das Vertrauen gekräftigt und ihr Muth gestärkt. So gab sicherlich dem Abraham, von welchem Jehova den Sohn Isaak zum Opfer verlangte, die ihm gewordene Verheifsung, dafs in seinem Samen alle Völker der Erde gesegnet werden sollten, die Kraft, die schwere Prüfung zu bestehen, und die Hoffnung, dafs jener für eine Nachkommenschaft Sorge tragen werde.

4. Es lag aber auch in jenen Verheifsungen und Weissagungen ein wichtiges Beförderungsmittel der Frömmigkeit. Denn da die Erzväter die Verheifsungen hauptsächlich wegen ihrer treuen Verehrung Gottes erhielten und zugleich daraus erkannten, dafs das Heil der Völker der Erde hauptsächlich in der dereinstigen Bekehrung derselben und in der Verehrung des einen wahren Gottes bestehen werde, so mufsten sie sich mächtig angetrieben fühlen, ihre fromme, gottesfürchtige Gesinnung zu bewahren und bei ihren Nachkommen zu erhalten.

Man ersieht also aus dem Gesagten, dafs die messianischen Verheifsungen des Pentateuchs für die treuen Gottesverehrer, die sie kennen lernten, schon bis zu den Zeiten Josuas von grofser Wichtigkeit gewesen sind.

Den mannichfaltigen Nutzen, welchen diese und die späteren messianischen Verheifsungen und Weissagungen für das Volk bis zu den Zeiten Christi und nach dessen Geburt gehabt haben und welchen sie selbst den Christen gewährten, haben wir im zweiten Bande unserer Beiträge zur Erklärung des alten Testamentes §. 2, S. 9 ff. ausführlich auseinandergesetzt.

VIII.

Die

Verheifsung Hannas, der Mutter Samuels,

1 Sam. 2, 10.

Aus der langen Zeit von Moses bis auf den Propheten und Richter Samuel treffen wir keine messianische Verheifsung und Weissagung an. Es scheinen in der Zeit der Eroberung Canaans durch Josua und in der mehrere Jahrhunderte umfassenden Periode der Richter bis auf Samuel keine göttlichen Offenbarungen über den Messias den Israeliten gegeben worden zu sein. Der Hauptgrund liegt wohl darin, dafs die Zeiten unter Josua während seiner viele Jahre dauernden Kriege gegen die canaanitischen Volksstämme und während der Richterperiode, welche eine Zeit von Unruhen, Kriegen und Unterdrückungen war, wenig für die messianischen Weissagungen und die Ausbildung der Messiasidee geeignet waren. Die erste Stelle, worin von einem grofsen Könige und göttlichen Gesandten, worunter viele Gelehrte den Messias oder das Königthum mit Einschlufs des Messias verstehen, die Rede ist, findet sich in dem schönen Lobgesange der Hanna, der Mutter Samuels, 1 Sam. 2, 10, wo sie am Schlusse V. 10 sagt: יְהוָה יֵחַתּוּ מְרִיבָו עָלָו בַּשָּׁמַיִם יַרְעֵם יְהוָה יָדִין אַפְסֵי־אָרֶץ וְיִתֶּן־עֹז לְמַלְכּוֹ וְיָרֵם קֶרֶן מְשִׁיחוֹ׃ „*Vor Jehova werden sich fürchten seine Feinde, im Himmel wird Jehova donnern, richten wird er die Enden der Erde; und er wird Macht geben seinem Könige und erhöhen das Horn seines Gesalbten* (d. i. Sieg verleihen seinem Gesalbten).“

Der alexandrinische Uebersetzer giebt diese Worte wieder: *Κύριος ἀσθενῆ ποιήσει ἀντίδικον αὐτοῦ* (*κύριος*

ἅγιος. (1) *μὴ καυχάσθω ὁ φρόνιμος ἐν τῇ φρονήσει αὐτοῦ, καὶ μὴ καυχάσθω ὁ δυνατὸς ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ καὶ μὴ καυχάσθω ὁ πλούσιος ἐν τῷ πλούτῳ αὐτοῦ* (2). *ἀλλ' ἐν τούτῳ καυχάσθω ὁ καυχώμενος* (3), *συνιεῖν καὶ γινώσκειν τὸν κύριον, καὶ ποιεῖν κρίμα καὶ δικαιοσύνην ἐν μέσῳ τῆς γῆς.* *κύριος ἀνέβη εἰς οὐρανοὺς, καὶ ἐβρόντησεν· αὐτὸς κρινεῖ* (4) *ἄκρα γῆς, καὶ δίδωσιν ἰσχὺν τοῖς βασιλεῦσιν ἡμῶν, καὶ ὑψώσει κέρας Χριστοῦ αὐτοῦ. καὶ* (5) *κατέλιπεν αὐτὸν* (6) *ἐκεῖ ἐνώπιον κυρίου.* „*Der Herr wird schwach machen seinen Gegner, (heiliger Herr. Und nicht soll sich rühmen der Kluge seiner Klugheit, und nicht der Mächtige sich rühmen seiner Macht, noch der Reiche sich rühmen seiner Reichthümer. Sondern darin soll sich rühmen, der sich rühmt, dafs er Einsicht habe und den Herrn kenne und Gericht und Gerechtigkeit übe auf der Erde). Der Herr steigt in den Himmel und donnert : er wird richten die Grenzen der Erde, und er giebt Macht unseren Königen und wird erheben das Horn seines Gesalbten. Und er liefs ihn daselbst zurück vor dem Herrn.*“

Der Targum des Jonathan : יְיָ יְתַבַּר בַּעֲלֵי דְבָבָא דְקָיְמִין לְאַבְאָשָׁא לְעַמֵּיהּ עֲלֵיהוֹן מִן שְׁמַיָא בְּקוֹל רָם יַשְׁקִיף יְיָ יַעֲבֵיד פּוּרְעָנוּת מִן מְנוּת וּמִמְשְׁרִית עַמְמִין חֲטוּפִין דְאָתָן עִמֵּיהּ מִסְיָפֵי אַרְעָא וְיִתֵּן תּוּקְפָא לְמַלְכֵּהּ וִירַבֵּי מַלְכוּת מְשִׁיחֵיהּ : *Der Herr* (Jehova) *wird vernichten die Urheber der Feindschaft, welche sich erheben, um seinem Volke Böses zuzufügen; auf sie wird er schlagen vom Himmel mit erhabener Stimme; der Herr wird Rache*

---

(1) *Μὴ καυχάσθω ὁ φρόνιμος* bis *κύριος ανέβη* fehlen in der Complutenser Ausgabe.

(2) Cod. Alexand. *ἀλλ' ἢ ἐν.*

(3) Ein anderes Buch : *ἐν τῷ συνιεῖν.*

(4) So Eusebius lib. 4 *περὶ εὐαγγ. ἀποδειξ*; aber die editio Ald. et Complutens. *ἄκρα γῆς δίκαιος ὤν, καί,* welches sich bei Theodoret und Augustinus de civitate dei lib. 17 c. 4 findet.

(5) Die edit. Ald. und Complut. *κατέλιπον*, Cod. Alex. *κατέλειπον.*

(6) Edit. Complut. *ἐνώπιον κυρίου ἐκεῖ, καὶ προσεκύνησαν τῷ κυρίῳ*

üben an Magog und an dem Heer der räuberischen Völker, welche von den Enden der Erde gekommen sind; und er wird Macht verleihen seinem Könige und ausbreiten das Reich seines Gesalbten (Messias).

Der Syrer in der Peschito : ܡܪܝܐ ܢܒܙܥ ܡܡܪܡܪܢܘܗܝ ܘܥܠܝܗܘܢ ܢܪܥܡ ܒܫܡܝܐ ܡܪܝܐ ܢܕܘܢ ܣܘܦܝܗ ܕܐܪܥܐ ܘܢܬܠ ܚܝܠܐ ܠܡܠܟܗ ܘܢܪܝܡ ܩܪܢܐ ܕܡܫܝܚܗ ܀ *Der Herr wird zerschmettern* (vernichten), *die ihn erbittern* (zum Zorne reizen) *und gegen sie wird er donnern im Himmel: der Herr wird richten die Grenzen der Erde und Stärke verleihen seinem Könige und erhöhen das Horn seines Gesalbten.*

Der arabische Uebersetzer in der Londoner Polyglotte (Saadia-Hag-Gaon) : الرب يكسر مسخطيه ويهتف بالرعد عليهم من السماء الرب يحاكم الذين في اقطار الارض يهب لملكه العزة ويرفع شان مسيحه ✿ *Der Herr wird vernichten die ihn zum Zorn aufregen und es wird donnern über* (gegen) *sie vom Himmel. Der Herr wird richten die, welche sind an den Grenzen der Erde : Stärke wird er verleihen seinem Könige und erhöhen den Ruhm seines Gesalbten.*

Der heil. Hieronymus : „Dominum formidabunt adversarii eius : et super eos in coelo tonabit : Dominus iudicabit fines terrae, et dabit imperium regi suo, et sublimabit cornu Christi sui.“

Man ersieht aus diesen Uebersetzungen, dafs mit Ausnahme des alexandrinischen Uebersetzers alle den jetzigen hebräischen Text vor Augen gehabt haben. Der chaldäische Uebersetzer hat zwar Einiges, was im Hebräischen sich nicht findet, allein dieses hat seinen Grund darin, dafs er erklärend übersetzt.

Bevor wir den Sinn dieses Verses, welcher von mehreren Auslegern älterer und neuerer Zeit als eine Weissagung vom Messias erklärt wird, erklären, wollen

wir Einiges über diesen Lobgesang der Hanna vorausschicken.

Was zuerst die Aechtheit dieses Lobgesanges betrifft, so ist derselbe von den Juden und älteren christlichen Auslegern, wie von den heil. Vätern, stets als ein Danklied der lange unfruchtbaren Hanna für das Geschenk eines Sohnes angesehen worden. In neuerer Zeit haben mehrere Gelehrte diese Auffassung des Lobgesanges bestritten. So meint Hensler, dafs dieser Lobgesang im Namen *der Nation* gedichtet sei und sich auf die sichere *Hoffnung* des Sieges über auswärtige Völker beziehe. Nach Otto Thenius (die Bücher Samuels, Leipzig 1842) soll dieser Lobgesang ein Gedicht sein, welches auf eine ganz andere Veranlassung gefertigt und von dem Verfasser der Geschichte Samuels wegen der Eingangsworte V. 1 und hauptsächlich wegen der Erwähnung beseitigter Unfruchtbarkeit (V. 5) der Hanna in den Mund gelegt und ein Lobgesang nach *errungenem* Siege sein. Nachdem Bertholdt (Einleit. in sämmtliche kanonische und apokryphische Schriften des alten und neuen Testamentes III, 915) die Vermuthung ausgesprochen hatte, dafs David der Verfasser dieses Lobgesanges sei, nimmt Thenius an, dafs David in diesem Hymnus seinen *Sieg* über *Goliath* und die damit verbundene *grofse Niederlage* der Philister (1 Sam. 17, 52. 53) gefeiert habe. Auf David soll auch führen die Vergleichung dieses Gesanges mit den von ihm höchst wahrscheinlich verfafsten Psalmen (V. 1 mit Ps. 18, 1; V. 2 mit Ps. 18, 32 und 11, 7. 22; V. 4 אזרו חיל mit Ps. 18, 33. 40; V. 8 כי־תבל mit Ps. 24, 1. 2; V. 10 בשמים־ארץ mit Ps. 7, 8. 9; 11, 6; 18, 14 — ויתן עז mit Ps. 29, 10; auch ein besonderes Lieblingswort Davids כבוד komme V. 8 vor). Dafs David jenen grofsen Tag seines Lebens besungen habe, sei mehr als wahrscheinlich; wenn irgend eines seiner Lieder, so sei gewifs dieses aufbewahrt worden; nun aber finde sich unter allen ihm mit einiger Wahrscheinlichkeit zugeschriebenen Psal-

men keiner, der sich auf jene Begebenheiten deuten liefse, während der hier vorliegende eine solche Deutung zu erheischen scheine. Der Anfang des Liedes sei auch ein völlig angemessener Ausdruck der Freude des siegreichen Jünglings, V. 2 ein Wiederhall von 1, 17. 45. 46; ferner könnten die Worte : אל תרבו־מפיכם (V. 3) auf die *prahlerischen* und *lästernden* Reden des Goliath, V. 9 und insbesondere der Ausdruck : כי לא־איש auf die grofse *Ungleichheit* des Kampfes zwischen *David* und *Goliath* (I, 17, 47) bezogen werden. Ferner scheinen Thenius V. 4 und 10 auf die erfolgte grofse Niederlage hinzuweisen, in V. 8 ein gerechter *Stolz* und eine *prophetische* Ahnung des Jünglings zu liegen und der Schlufs-Ausspruch oder Wunsch sehr schicklich anf Saul bezogen werden zu können. Endlich lasse sich auch *Sauls* Gereiztheit gegen David aus manchen Stellen dieses, gewifs auch von ihm vernommenen Liedes, und die Nichterwähnung der *Heldenthat Davids* aus zarter Rücksicht auf Saul erklären.

Die von Thenius für seine Ansicht angeführten Gründe sind ohne alle Beweiskraft und können nicht die Angabe des heil. Schriftstellers als eine irrige beweisen. Die etwaige Uebereinstimmung mit Stellen in den Psalmen läfst sich als zufällig, oder doch durch die Annahme erklären, dafs der Psalmist bei genauer Bekanntschaft mit diesem Lobgesange Ausdrücke daraus entlehnt habe. Aehnliche Fälle kommen bei jüngeren Schriftstellern oft vor. Für das höhere Alter als das der David'schen Psalmen sprechen auch die Redeweise und die defective Schreibart (V. 8. 9 und 10). Dafs dieses Lied sehr alt ist, geht auch aus dem Umstande hervor, dafs es der Hanna zugeschrieben wird, was gewifs nicht geschehen sein würde, wenn dasselbe sich nicht unter den Schriften gefunden hätte, deren hohes Alter anerkannt war. Die Annahme, dafs dieser Lobgesang irrthümlich der Hanna zugeschrieben worden sei, kann durch keinen nur irgend haltbaren Grund erwiesen werden. Wäre der Sieg Davids

über Goliath der Gegenstand des Lobgesanges, so würde David dieses bestimmter ausgedrückt haben.

Dieses Loblied, worin die begeisterte Hanna Gott dankt, dafs er sie von der Schande der Unfruchtbarkeit befreiet und mit einem Sohne beglückt habe, geht von dem allgemeinen Gedanken aus, dafs alle Menschen von Gott abhangen und derselbe alle Schicksale lenkt und leitet. Er könne die Niedrigen emporbringen und die Erhabenen stürzen. Reichthum und Armuth, Stärke und Schwäche, Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit, Gesundheit und Krankheit, Tod und Leben lägen in seiner Hand und keiner könne durch eigene Kraft seinem Schicksale entgehen. Bei dieser Schilderung der göttlichen Macht und der Leitung der Frommen wird Hannas Gesang endlich prophetisch und sie verkündet, dafs Jehova, dem Alles unterworfen sei, der alles lenke und leite, dem Volke einen mächtigen und siegreichen König geben wolle.

Dafs der Ausspruch der Hanna V. 10 prophetisch ist, beweist der Umstand, dafs sie von einem *Könige* Jehovas und einem *Gesalbten* spricht, wo noch keine Könige in Israel waren und Samuel das Volk führte und richtete.

Nachdem wir dieses vorausgeschickt haben, wollen wir das Nöthige über einzelne Ausdrücke sagen.

יֵחַתּוּ, welches die alten Uebersetzer mit Ausnahme des heil. Hieronymus im Singular wiedergeben, indem sie Jehova als Subject fassen, von חָתַת *zerbrechen*, intransitiv: *zerbrochen sein*, dann *erschrocken*, *verwirrt sein*, wie Jes. 20, 5; 37, 27; Jer. 8, 9; 14, 4 u. a. in Hiphil הֵחַת. Fut. יָחֵת *zerbrechen*, *erschrechen*, *in Furcht setzen*, *beschämen*, ist Futurum in Niphal und bezeichnet eigentl. *zerbrochen*, *zertrümmert sein*, z. B. Jes. 7, 8; 51, 6, dann *erschrocken*, *sich fürchten*, wie 5 Mos. 31, 8; Jos. 1, 9; 8, 1, 10, 25. Als Subject zu יֵחַתּוּ fassen מְרִיבָו auch die versio Junii et Tremellii, worin יְהוָה יֵחַתּוּ מְרִיבָיו Jehovah conterantur ligantes cum eo wiedergegeben wird, Vatablus, der hostes domini conterentur übersetzt, die versio Tigurina

Anglicana, Belgica und Andere bei Vatablus, welche a domino conterentur hostes eius wiedergeben; Münster hat „Jehovae, oder domine (Arias Montanus) *conterantur rixae eius*, oder frangentur litigantes eius"; ähnlich Arias Montanus, Mendoza, d. i. „qui cum eo disceptant, aut rixantur", Castalio : „quod ad Jehovam, conterentur, qui contendunt cum eo"; Schulz : „ad Jehovam quod attinet, conterentur." יְהוָה ist, da חָתַת in Niphal mit מִפְּנֵי construirt wird, als Nominativus absolutus zu fassen. Der alexandrinische Uebersetzer, der nach Thenius hier den ursprünglichen Text ausdrückt, scheint aber יְהוָה יָחֵת מְרִיבוֹ יְהוָה עָלָה בַשָּׁמַיִם וַיַּרְעֵם gelesen zu haben, weil er den ersten Theil des Verses : *κύριος ἀσθενῆ ποιήσει ἀντίδικον αὐτοῦ .... κύριος ἀνέβη εἰς οὐρανούς, καὶ ἐβρόντησεν* wiedergegeben hat. Nach מריבו hat der alexandrinische Uebersetzer gelesen יהוה קדוש *κύριος ἅγιος* als Ausruf; hierauf folgt eine aus Jer. 9, 23. 24 entlehnte Stelle, welche vielleicht von einem griechischen Abschreiber als Parallelstelle zu V. 3 unten am Rande bemerkt war, und aus Versehen eines Anderen hier in den Text gekommen ist. Für יְהוָה nach יַרְעֵם hat der alexandrinische Uebersetzer הוא *er* gelesen, weil er *αὐτός* übersetzt. Es wäre demnach dieser Vers nicht unverletzt erhalten worden. Das nur im Particip Hiphil vorkommende מֵרִיב von ריב *hadern, zanken, streiten* bezeichnet eigentlich *Haderer, Streiter*, dann überhaupt *Feinde*. Die masoretische Punctation zeigt, dafs man nicht מְרִיבוֹ sondern מְרִיבָו für מְרִיבָיו gelesen hat. Der syrische, chaldäische und arabische Uebersetzer, wie der heil. Hieronymus, die versio Tigurina, de Wette und andere beziehen das Suffix in עָלָו auf die Feinde und meinen, dafs es für עֲלֵיהֶם stehe. Ist aber die Lesart des Textes יֵחַתּוּ richtig, so mufs das Suffix in עלו auf Jehova und nicht auf מְרִיבָו bezogen werden. Vor עָלָו (עָלָיו) wäre dann אֲשֶׁר zu suppliren. Wird aber יָחֵת מְרִיבוֹ er (Jehova) *wird erschrecken seinen Feind* gelesen, so würde der Singular מֵרִיב als Plural zu fassen

und in עָלָו das Suffix auf מְרִיבָו zu beziehen sein. Wird mit dem griechischen Uebersetzer עָלָה statt עלו gelesen, so verschwindet die Schwierigkeit.

בַּשָּׁמַיִם *im, am Himmel*, ist hier so viel als *vom* Himmel. Wäre עָלָה für עלו zu lesen, so würde zu übersetzen sein : *er* Jehova *steigt zum Himmel* : die Worte אַפְסֵי אָרֶץ *Enden, äufserste Grenzen* der Erde werden stets zur Bezeichnung der ganzen bewohnten Erde und nie für die Grenzen Palästinas gebraucht, wie die Stellen : 5 Mos. 33, 17; Ps. 2, 8; 22, 28; 59, 14; 67, 8; 72, 8; 98, 3; Sprüchw. 30, 4; Jes. 45, 22; 52, 10; Mich. 5, 3; Sprüchw. 9, 10; Jer. 16, 19 beweisen. Wegen dieses Umstandes und weil offenbar Jehova das Subject zu יָדִין ist, können daher die Worte : „richten wird er die Enden der Erde“ nicht von Samuel, der die Städte des Landes durchreiste und Recht sprach, erklärt werden. Da das Richten der ganzen Erde, d. i. aller Menschen, eine Erkenntnifs und Verehrung Gottes voraussetzt, die Heiden aber erst nach der Erscheinung Christi zur Erkenntnifs des einen wahren Gottes gelangt sind, so müssen die Worte : „richten wird er die Grenzen der Erde“ auch auf die christlichen Zeiten bezogen werden. Diese Beziehung auf die messianischen Zeiten findet mit um so gröfserem Rechte statt, weil Gott durch Christus die Welt richten will und demselben in mehreren auf ihn sich beziehenden Weissagungen das Richteramt zugeschrieben wird. Es können daher jene Worte mit einigen Auslegern nicht speciell vom letzten Gerichte erklärt werden. Dafs die Hanna in ihrem Lobgesange ihren Blick auf die messianischen Zeiten wirft, zeigt deutlich die letzten Worte des Verses : „er (Gott) wird Macht geben seinem Könige und erhöhen das Horn seines Gesalbten.“ Macht, Stärke (עֹז) und Horn (קֶרֶן) sind hier synonym, weil *Horn* in der heil. Schrift als Symbol der Macht und Stärke stehet. In dem Horn hat das Thier namentlich der Stier seine Kraft, vgl. Ps. 18, 3; Jer. 48, 25; Am. 6, 13; Dan. 8, 3 ff.; Apokal. 13, 1; 17, 3. 12

Das *Horn erhöhen* ist demnach so viel als : seine Macht und Stärke erhöhen. Vgl. Luc. 1, 69. Die Meinung, dafs durch *Horn* auch die Herrlichkeit dieser Macht des Messias erklärt werde, weil Horn auch Strahl bedeute und קָרַן *strahlen* bezeichne (Habak. 3, 4; 2 Mos. 34, 29. 30) scheint mir gesucht. Wenn die prophetischen Worte von einem Königthum Israels reden und König collectivisch gefafst werden kann, so dürfen sie nicht ausschliefslich auf die Könige Israels, auf David und seine natürlichen Nachkommen, bezogen werden. Dafs der Messias die *königliche* Würde besitzen werde, wird schon, wie oben gezeigt worden ist, durch die Weissagung Jakobs und Bileams klar ausgesprochen. Es kann daher nicht auffallend erscheinen, dafs Hanna, die Mutter Samuels, der zwei Könige, Saul und David, salbte, von einem Königthum in Israel weissagt. Dafs Schilo, der grofse Nachkomme Jakobs, auch ein *Gesalbter* sein werde, wird erst hier angekündigt. Die frühere Verkündigung einer grofsen Macht und Herrlichkeit des Messias erhält also hier eine nähere Bestimmung.

Die Gründe, welche es aufser Zweifel setzen, dafs Hanna's Ausspruch V. 10 sich wenigstens auf den Messias mitbeziehe und nicht Saul oder David ausschliefslich der hier verheifsene König sein könne, sind folgende :

1. Dafs die Hanna hauptsächlich den Messias im Auge habe, dafür spricht erstens der Umstand, dafs Israel eine grofse Macht und ein grofses *Glück* zu Theil werden soll durch einen *König* und *Gesalbten Jehovas,* d. i. einen von Jehova gesandten König und Gesalbten. Dieses grofse Glück wird an anderen messianischen Stellen in die Zeit nach der Ankunft des Messias gesetzt. Dafs durch das Königthum des Messias Israel zu grofsem Ruhm und grofser Macht gelangen und alle Völker der Erde in dessen Reich aufgenommen werden sollen, verkünden auch Ps. 2, 45. 72. Da der Messias vorzugsweise ein König und Gesalbter

Jehovas ist, so wird es einleuchtend, dafs derselbe *sein* König und *sein* Gesalbter genannt wird.

2. Da die Hanna in ihrem prophetischen Ausspruche Israel ein Königthum und grofse Macht verheifst, so läfst sich auch erwarten, dafs ihr Blick, wie der der übrigen Propheten, die den Messias als König verheifsen, auf den gröfsten und mächtigsten der Könige Israels gefallen ist. Wäre es nicht der Fall, so machte unsere Stelle eine Ausnahme.

3. Dafs der hier verheifsene König nicht Saul oder David oder ein anderer israelitischer König, sondern hauptsächlich der Messias sein müsse, dafür spricht ferner der Umstand, dafs in den prophetischen Aussprüchen, wenn sie von einem zukünftigen Könige handeln, der Messias gemeint ist. Von einem Könige Israels ist nirgends auf ähnliche Weise die Rede.

4. Auch konnte die Hanna nur zunächst an den Messias denken, da in früheren Aussprüchen, worin dem Volke Israel ein König verheifsen wird, wie z. B. 1 Mos. 49, 10; 4 Mos. 24, 17, der Messias gemeint ist. Wäre es nicht der Fall, so würde es auffallend sein. Es ist daher kaum zweifelhaft, dafs die Hanna jene Stellen im Auge gehabt und den grofsen König dadurch näher bestimmt, dafs sie ihn auch einen Gesalbten Jehovas nennt.

5. Für die Beziehung unserer Stelle auf den Messias sprechen auch Parallelstellen, worin der Messias als König, oder als König und Gesalbter verheifsen wird und eine Beziehung auf unsere Stelle nicht verkannt werden kann. Namentlich gehört hierher der 2. Psalm. In demselben ist von feindlichen Völkern und Königen die Rede, welche gegen Jehova und gegen seinen auf Sion gesalbten König, dessen Erbe alle Völker der Erde sein sollen, sich empören. Es ist demnach der vom Psalmisten besungene und gepriesene König und Gesalbte, dessen Macht sich über die ganze Erde erstrecken soll. Ps. 45 wird derselbe als herrlicher und mächtiger König gepriesen, den Gott

gesalbt hat, der gerecht regiert, siegreich ist, Wahrheit und Unschuld in Schutz nimmt und dessen Reich ewig dauert und den die Völker auf ewig preisen. Es wird also auch in diesem Psalme der Gepriesene als König und Gesalbter, der mit grofser Macht ausgerüstet ist, geschildert. In den Versen 7 und 8 wird ihm selbst der Gottesname אֱלֹהִים beigelegt. Die gerechte und ewige Regierung des Messias, worunter Friede und Glück herrscht, schildert auch der Verfasser des 72. Psalmes. Als herrlicher Besieger aller Feinde preiset diesen König der Psalm 110. Vgl. 132, 17. 18, wo hauptsächlich vom Messias die Rede ist, 4 Mos. 24, 17 ff., Jes. 11, 4. Da sich bekanntlich die späteren Weissagungen öfters auf die früheren beziehen und dieselben näher bestimmen, so kann offenbar die Beziehung dieser Stellen auf den Ausspruch der Hanna nicht verkannt werden. Für die Beziehung unserer Stelle spricht auch die *Analogie*. Denn wie der erste Priester Melchisedek und Moses als Prophet ein Typus des Messias waren, so ist es wahrscheinlich, dafs מָשִׁיחַ, wo es zuerst von einem Könige vorkommt, eine Bezeichnung des Gesalbten Gottes ist. Vgl. Ps. 2, 2; Dan. 9, 25. 26.

6. Dafs die Hanna hauptsächlich den Messias im Auge habe, dafür spricht auch das neue Testament. Namentlich gehört hierher der Lobgesang des Priesters Zacharias Luc. 1, 67—79, der V. 69. 70 ausruft: *καὶ ἤγειρε κέρας σωτηρίας ἡμῖν, ἐν τῷ οἴκῳ Δαυὶδ τοῦ παιδὸς αὐτοῦ· καθὼς ἐλάλησε διὰ στόματος τῶν ἁγίων τῶν ἀπ' αἰῶνος προφητῶν αὐτοῦ.* Dafs Zacharias hier unsere Stelle im Auge hat und das Horn des Gesalbten als ein Horn des Heils bezeichnet, wird kaum Jemand mit einigem Grunde in Zweifel ziehen können. Auch Calmet und vielen anderen Auslegern ist es wahrscheinlich, dafs Zacharias unsere Stelle vor Augen gehabt habe. „Et hanc genuinam esse veteris Testamenti expositionem", schreibt Polus in der Synopse, „satis testatus est Zacharias 1. Erexit cornu salutis — *ut loquutus fuerat* — omnino statuendum est tem-

poraria in veteri Testamento pertinere ad res aeternas." Für die Erklärung unserer Stelle vom Messias spricht auch Apgsch. 3, 24, wo gesagt wird, dafs von Samuel an die Tage des Messias vorherverkündigt seien.

7. Dafs schon die Juden in alter Zeit in unserer Stelle eine Weissagung von dem Messias gefunden, beweiset die Uebersetzung des chaldäischen Paraphrasten Jonathan, der die Worte: „*erhöhen wird er das Horn seines Gesalbten*" wiedergiebt: וְיִרַבֵּי מַלְכוּת מְשִׁיחֵיהּ *er wird ausbreiten das Reich seines Gesalbten.* Vgl. Mendoza: „Caeteri quoque Rabbini Hebraeorum, schreibt Polus in der Synopsis criticorum z. d. St., et hunc locum, et alia multa plura ad Messiam accommodant." Vom Messias erklären unsere Stelle auch Echah Rabbeti fol. 72, col. 1 und Midrasch Tillim in Ps. 75 fol. 39, ferner Nic. de Lyra († 1341), Tostatus († 1455), Malvenda, Münster, Vatablus, Drusius, Junius, Piscator, Joh. Heinr. Michaelis, Menochius, Tirinus, Petrus Martyr, Cornelius a Lapide, Bade u. a. Calmet schreibt zu d. St.: „Chaldaeus Paraphrastes, et optimi quique Interpretes accipiunt de Messia et imperio eius in Ecclesiam: *dabit fortitudinem regi suo*, ait Jonathan, et *multiplicabit regnum Messiae sui.*" Cornelius a Lapide schreibt zu d. St., nachdem er bemerkt hat, dafs *iudicabit fines terrae* auf *Samuel*, durch den Gott das heil. Land, Palästina, habe richten lassen, und *dabit imperium* auf Saul, den Gesalbten des Herrn, und *sublimabit cornu* auf das Reich, die Stärke und den Ruhm Davids, als Gesalbten des Herrn bezogen werden könne: „Quocirca haec omnia magis spectant ad Christum. Deus enim per Christum iudicavit fines terrae, non tantum sanctae, sed totius mundi, cum omnes gentes per praedicationem Apostolorum Christi fidei et legi Evangelicae subiecit, ut Christus omnium gentium sit princeps, rex et legislator, iuxta illud Psalm. 2. *Postula a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam et possessionem tuam terminos terrae.* Et Ps. 71

(72) 1. *Deus iudicium tuum regi det, et iustitiam tuam filio regis, iudicare populum tuum in iustitia et pauperes tuos in iudicio*, quod maxime de Salomone, Davidis filio, sed praecipue de Christo utriusque filio et antitypo dictum est. Deus ergo dedit fortitudinem et *imperium regi suo*, quando Christum omnium gentium regem et dominum constituit, illasque omnes per Apostolos illi subiecit: Quare tunc pariter *sublimabit cornu*, id est, robur, regnum et gloriam *Christi sui.*"

Unterliegt es nach dem Gesagten auch keinem Zweifel, daſs die Hanna hauptsächlich den Messias im Auge gehabt hat, so kann doch eine Mitbeziehung auf das Königthum in Israel nicht ausgeschlossen werden. Für diese Mitbeziehung spricht

1) vornehmlich der Umstand, daſs in andern alten Verheiſsungen und Weissagungen ähnliche Beziehungen sich finden. So wird durch den Weibessamen 1 Mos. 3, 15 zwar hauptsächlich Christus, der Hauptbesieger des Teufels und seines Anhanges, bezeichnet, aber zu diesem Samen gehören auch alle Frommen, welche demselben widerstehen, und ihr Heil wirken. Diese bilden mit Christus eine Einheit. Auf ähnliche Weise stehen Sem, Cham und Japhet 1 Mos. 9, 25—27 für deren Nachkommen, und der Same Abrahams, Isaaks und Jakobs, durch welchen alle Völker der Erde gesegnet werden sollen, für Christus und die Gläubigen, welche mit ihm in Einheit verbunden Heil und Segen unter den Heiden verbreiten.

2) Hauptsächlich gehört hierher die Stelle 2 Sam. 7, 13. 16, wo der Prophet Nathan dem David verheiſst, daſs Jehova den Thron Salomos auf *ewig* befestigen und fortbestehen lassen werde. Von einer ewigen Dauer des Throns und der Herrschaft kann aber nur die Rede sein, wenn der Ausspruch Nathans sich auf das Königthum, hauptsächlich aber auf Christus bezieht, indem dieser den Thron Salomos zu weit gröſserem Glanze und gröſserer Herrlichkeit erhebt und das Königthum in geistiger Weise fort-

setzt. David und seine Nachfolger im Königthum erscheinen dem Nathan in Verbindung mit dem Reiche Christi als eine Einheit.

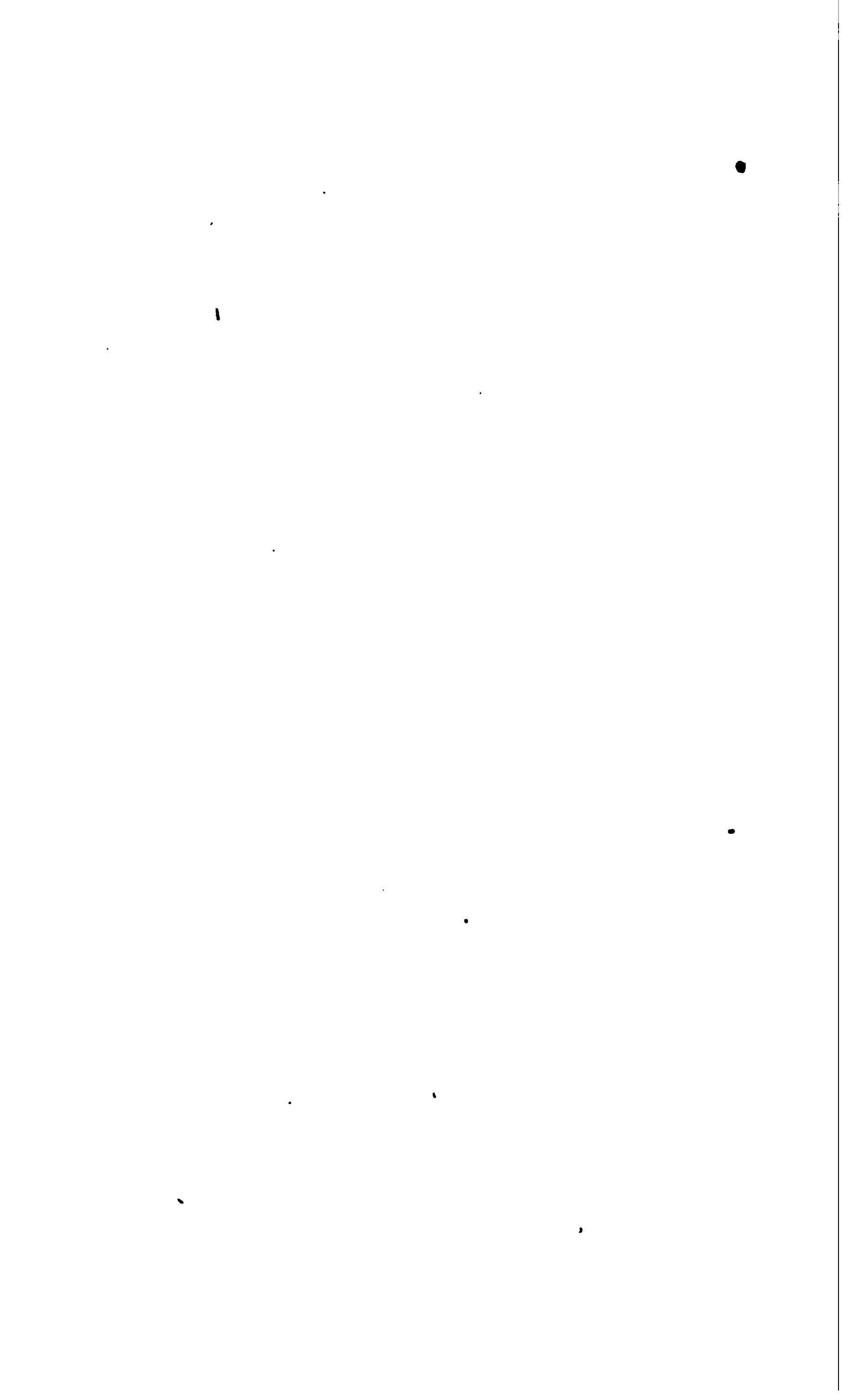
3) Da die Hanna nur im Allgemeinen von einem Könige und Gesalbten spricht und ein in Israel bestehendes Königthum verheifst, so hat man keinen Grund, die Könige Israels auszuschliefsen, zumal da auch diese *Gesalbte* genannt werden, über das Volk Gottes regierten und mehrere von Jehova auserwählt uud gesandt waren. Sie waren also passende Vorbilder des Messias, dessen Reich sich nach den Propheten über die ganze Erde ausdehnen soll. Dafs auch der alexandrinische Uebersetzer unter König mehrere, überhaupt ein Königthum verstanden hat, beweiset dessen Uebersetzung, indem er die Worte : וְיִתֶּן־עֹז לְמַלְכּוֹ im Plural : *καὶ δίδωσιν ἰσχὺν τοῖς βασιλεῦσιν ἡμῶν* wiedergiebt.

IX.

Die

Weissagung des Propheten Nathan,

2 Sam. 7, 11—16; vgl. 1 Chron. 17, 10—14.



Mit David, der wie sein Nachfolger Salomo und deren Regierung passende Substrate und Vorbilder des Messias und dessen Reiches sind, wird die messianische Verkündigung ausführlicher, umständlicher und bestimmter. Die frühere messianische Verkündigung enthält gröſstentheils nur einzelne kurze Züge und ist zum Theil noch unbestimmt und dunkel, oder war es doch wenigstens zur Zeit, als sie gegeben wurde. Wenn wir die einzelnen auf den Messias sich beziehenden Aussprüche deutlicher verstehen, als die Zeitgenossen, so liegt der Grund in den späteren bestimmteren messianischen Weissagungen und in der Erfüllung. So wird nur mit wenigen Worten 1 Mos. 3, 15 der Sieg des Weibes-Samens über die Schlange, 9, 26. 27 Sem als der Erhalter der richtigen Gotteserkenntniſs und die dereinstige Theilnahme Japhets daran, 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14 der Segen aller Völker durch Abrahams, Isaaks und Jakobs Samen, 49, 10 ein Nachkomme Judas als Friedebringer, 4 Mos. 24, 17 ein aus Jakob aufgehender Stern und ein aus Israel sich erhebender Scepter als eine Moab (d. i. die Feinde) besiegende Herrschermacht, 5 Mos. 18, 15—19 ein aus Israel aufstehender Prophet, der Moses gleicht, 1 Sam. 2, 10 ein mächtiger König und Gesalbter verheiſsen. Aber diese, wenn auch bedeutungsvollen und inhaltreichen Züge, waren doch für die Zeitgenossen noch dunkel und zweideutig und erhalten erst Licht, Bestimmtheit und Deutlichkeit durch die späteren Weissagungen und namentlich durch die Erfüllung.

Ein wichtiger Zeitmoment für die messianische Verkündigung bietet aber die Regierungszeit Davids und Salomos dar; jedoch ist die von dem Propheten Nathan dem David gegebene Verheifsung auch noch in mehreren Punkten dunkel und zweideutig; woher sie auch von den Auslegern verschieden erklärt wird. Sie enthält jedoch die noch nicht verheifsene Bestimmung, dafs Davids Königthum ein *ewiges* sein werde. Bevor wir aber diese Weissagung Nathans erklären und die verschiedene Auffassung derselben angeben, wollen wir dieselbe wörtlich anführen. Sie lautet 2 Sam. 7, 11—16 nämlich:

וְהִגִּיד לְךָ יְהוָה כִּי־בַיִת יַעֲשֶׂה־לְּךָ יְהוָה : כִּי יִמְלְאוּ יָמֶיךָ וְשָׁכַבְתָּ אֶת־ 11 12
אֲבֹתֶיךָ וַהֲקִימֹתִי אֶת־זַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֵּעֶיךָ וַהֲכִינֹתִי
אֶת־מַמְלַכְתּוֹ : הוּא יִבְנֶה־בַּיִת לִשְׁמִי וְכֹנַנְתִּי אֶת־כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ 13
עַד־עוֹלָם : אֲנִי אֶהְיֶה־לּוֹ לְאָב וְהוּא יִהְיֶה־לִּי לְבֵן אֲשֶׁר בְּהַעֲוֺתוֹ 14
וְהֹכַחְתִּיו בְּשֵׁבֶט אֲנָשִׁים וּבְנִגְעֵי בְּנֵי אָדָם : וְחַסְדִּי לֹא יָסוּר מִמֶּנּוּ כַּאֲשֶׁר 15
הֲסִרֹתִי מֵעִם שָׁאוּל אֲשֶׁר הֲסִרֹתִי מִלְּפָנֶיךָ : וְנֶאְמַן בֵּיתְךָ וּמַמְלַכְתְּךָ 16
עַד־עוֹלָם לְפָנֶיךָ כִּסְאֲךָ יִהְיֶה נָכוֹן עַד־עוֹלָם :

V. 11. *Es verkündet dir* (David) *Jehova, dafs Jehova dir ein Haus bauen wird.* 12. *Wenn deine Tage voll sein werden und du bei deinen Vätern liegst, so will ich deinen Samen nach dir erwecken, der aus deinem Leibe hervorgeht* (d. i. von dir abstammt), *und will sein Reich bestätigen.* 13. *Dieser soll meinem Namen* (mir Jehova) *ein Haus bauen; und ich will den Thron seines Königthums auf ewig befestigen.* 14. *Ich will ihm Vater sein und er soll mir Sohn sein. Wenn er eine Missethat thut, so will ich ihn mit Menschenruthen und Schlägen der Menschensöhne züchtigen.* 15. *Aber meine Huld soll nicht weichen von ihm, wie ich sie dem Saul entzogen habe, den ich wegthat von deinem Angesichte.* 16. *Und beständig soll dein Haus und dein Königthum ewig sein vor dir; dein Thron soll fest gegründet sein auf ewig.*

Der alexandrinische, syrische, chaldäische und der arabische Uebersetzer, wie der heil. Hieronymus haben

denselben Text vor Augen gehabt und geben ihn im Wesentlichen wörtlich wieder. Nur V. 11 giebt der alexandrinische Uebersetzer die Worte : כִּי־בַיִת יַעֲשֶׂה־לְּךָ יְהוָֹה durch : *ὅτι οἶκον οἰκοδομήσεις αὐτῷ*, und V. 13 : אֶת־כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ durch : *(δώσω) τὸν θρόνον αὐτοῦ*, V. 15 : וְחַסְדִּי לֹא יָסוּר מִמֶּנּוּ durch : *τὸ δὲ ἔλεός μου οὐκ ἀποστήσω ἀπ' αὐτοῦ*, und כַּאֲשֶׁר הֲסִרֹתִי מֵעִם שָׁאוּל אֲשֶׁר הֲסִרֹתִי מִלְּפָנֶיךָ durch : *καθὼς ἀπέστησα ἀφ' ὧν ἀπέστησα ἐκ προσώπου μου*, und V. 16 : נֶאְמַן durch *πιστωθήσεται* wieder.

Diese von Jehova durch den Propheten Nathan dem David gegebene Verheifsung, welche sich mit einigen Abweichungen auch 1 Chron. 17, 10—14 findet, wurde zunächst veranlafst durch die Absicht Davids, Jehova einen prachtvollen Tempel zu bauen, indem er es für ganz ungeziemend hielt, dafs er in einem prachtvollen Cedernhause wohne, die heilige Bundeslade aber unter Fellen (2 Sam. 7, 2). Nathan, der anfänglich dem David hierin beistimmte, erhielt aber in der Nacht von Jehova die Offenbarung, dem David bekannt zu machen, dafs er ihm kein Haus (Tempel) bauen solle, da er dieses nicht von ihm verlangt habe (3—7) und er ein Kriegsmann sei und Blut vergossen habe (1 Chron. 22, 8; 28, 3). Den beabsichtigten Bau solle aber sein Sohn, dem er Ruhe von allen seinen Feinden schaffen werde und daher שְׁלֹמֹה, *der Friedsame*, pacificus, heifsen werde, in Ausführung bringen (1 Chron. 22, 9), und diesem wolle er Vater und er solle ihm Sohn sein, und er wolle dessen Thron auf ewig befestigen (2 Sam. 7, 13. 16). Diese Verheifsung werde, nachdem er Saul und seine Familie verworfen habe, selbst dann in Kraft bleiben, wenn sein Sohn auch Böses thue, wofür er ihn züchtigen, nicht aber ihm das Königthum entziehen werde.

Ueber diese Verheifsung Nathans finden sich bei den Auslegern, so deutlich auch die Worte im Allgemeinen sind, verschiedene Erklärungen. Nach Einigen soll sich

dieselbe blos auf Salomo beziehen und in demselben ihre Erfüllung gehabt haben. Nach anderen aber soll dieselbe ausschliefslich von Davids gröfstem Nachkommen, dem Messias und dessen Reich handeln; nach anderen soll sich Einiges auf Salomo, Anderes auf den Messias, nach anderen auf beide, nach anderen zunächst auf Salomo, aber als Vorbild und Typus des Messias beziehen, so dafs sie nach dem Wortsinne von Salomo und im allegorischen oder geistigen von Christus erklärt wird, nach anderen soll von Salomo und den übrigen irdischen Königen aus der Davidischen Familie die Rede sein. Wiederum sind andere der Ansicht, dafs diese Verheifsung sich auf Salomo und seine Nachkommen, hauptsächlich aber auf den Messias beziehe, nnd Nathan das davidische Königthum, welches durch den Messias, den grofsen Nachkommen Davids, zum gröfsten Glanze gelangt sei und die ganze Erde umfafst, im Auge habe und dessen ewige Dauer verkünde.

Diejenigen, welche der ersten Erklärung beistimmen, nehmen an, dafs עַד־עוֹלָם *in Ewigkeit*, *auf ewig* nur eine lange Dauer der Regierung bedeute. Dieser Meinung sind zugethan Hugo Grotius, Ant. Collins (scheme of literal Prophecy, p. 275 sq.). Auch Joh. Clericus z. d. St. nimmt an, dafs diese Weissagung eigentlich nur von Salomo handele und nur durch eine Accommodation auf Christus gedeutet werden könne. Dieser Erklärung stehen aber, wie wir unten zeigen werden, mehrere wichtige Gründe entgegen.

Die *zweite* Ansicht, wonach diese Weissagung ausschliefslich auf den Messias und sein Reich, die Kirche, sich bezieht, und nur per hyperbolen auf Salomo zu erklären ist, haben der heil. Augustinus (wie scheint, de civit. dei 17, 8, 9, 12, 23, Lactantius (Institut. divinar lib. IV, c. 13), Ambrosius (in Luc. lib. III, §. 8. 9; Apolog. Davidis II, §. 23, Angelomus, Eucharius.

Rupertus u. a. vorgetragen (1). Den Hauptgrund für diese Erklärung entnehmen sie aus der ewigen Dauer des Thrones: „Huius enim", schreibt Cornelius a Lapide bei Anführung dieser Erklärung, „thronus absolute est sempiternus, cum Salomonis thronus respective tantum fuerit sempiternus, nimirum respectu suae gentis duntaxat, quia scilicet semper duravit, quamdiu duravit Israelis resp. et regnum."

Allein auch diese Erklärung ist aus mehreren Gründen verwerflich.

1) Dafs nicht ausschliefslich und nach dem Wortsinne von dem Messias die Rede sein kann, geht schon aus der Veranlassung jener Weissagung hervor. Denn dieselbe wurde durch das Vorhaben Davids, Jehova einen prachtvollen Tempel zu bauen, veranlafst, dessen Ausführung aber Nathan, der anfänglich dasselbe gebilligt hatte, dadurch verhinderte, dafs er ihm im Namen und Auftrage Jehovas ankündigte, dafs sein Same, d. i. Nachkomme (Salomo) denselben bauen solle.

2) Dann können die letzten Worte des 14. Verses: „Wenn er (Davids Same) eine Missethat thut, so will ich ihn mit Menschenruthen und mit Schlägen der Menschensöhne züchtigen," und der 15. Vers: „Aber meine Huld will ich nicht von ihm nehmen, wie ich sie dem Saul entzogen habe, den ich wegthat vor deinem Angesichte," nur auf Salomo und seine Nachfolger bezogen werden. Gott hat zwar nach 2 Cor. 5, 21 Christus für uns zur Sünde (ἁμαρτίαν) gemacht, und hat derselbe unsere Sündenstrafen auf sich genommen, allein diese Erklärung findet hier offenbar keine Anwendung.

---

(1) Auch scheinen dieser Erklärung beizustimmen Justinus Martyr, (Dial. cum Tryph. §. 118), Tertullian (Contr. Marc. lib. III, c. 20), Cyprian (testimonior. lib. I, c. 15, lib. II, c. 11), Eusebius (demonstr. evang. lib. VI, c. 12), Basilius (ad Amphiloch. ep. CCXXXVI, al. CCCXCI, §. 8) und Cyrillus Alexand. (contr. Nestorium lib. III im Anf.).

Hierzu kommt, daſs David diese Weissagung wenigstens vorzugsweise von seinem Sohne Salomo verstanden hat, wie aus 1 Kön. 5, 3. 5; 8, 15—20; 1 Chron. 23, 7—10 erhellt. Daſs David die Weissagung Nathans miſsverstanden habe, wird doch schwerlich Jemand behaupten wollen.

Die *dritte* Ansicht, wonach Einiges buchstäblich von Salomo, Anderes von dem Messias zu erklären ist, findet sich bei Theodoret z. d. Stelle und Procopius. Für diese Erklärung konnte angeführt werden, daſs in dieser Weissagung von Salomo die Rede ist und Einiges auf Salomo, Anderes auf Christus gut paſst. Allein diese Erklärung hat das gegen sich, daſs Nathan nicht bloſs Salomo, sondern auch dessen Nachfolger im Auge hat und von einer ewigen Fortdauer seiner Regierung die Rede ist. Unten wird dieses noch ausführlicher nachgewiesen werden.

4. Diejenigen, welche, wie Nicolaus de Lyra (Lyranus) und Alphonsus Tostatus, diese Weissagung und namentlich V. 14 buchstäblich sowohl von Christus als von Salomo erklären, irren darin, daſs sie dieselbe zu beschränkt fassen und die Nachkommen Salomos ausschlieſsen.

5. Zu denjenigen Auslegern, welche die Weissagung Nathans buchstäblich von Salomo erklären, ihn aber für ein Vorbild und einen Typus von Christus halten und sie im allegorischen oder geistigen Sinne von dem Messias verstehen, gehören viele jüdische und christliche Ausleger, wie namentlich Cornelius a Lapide, Franc. Xav. Patritius (de interpretatione scripturarum sacr. lib. II. p. 190 sqq. Romae 1844), Bade.

Cornelius a Lapide schreibt in s. Comment. zu V. 14 : „Haec sententia verior est, ut patet ex lib. I. Paral. c. 28, v. 6, ubi haec omnia Salomoni expresse attribuuntur, *Salomon* inquit, *filius tuus aedificabit domum meam : ipsum enim elegi in filium, et ego ero ei in patrem, et firmabo regnum eius usque in aeternum.* Et patet, quia

deus loquitur de eo qui post Davidem erat fabricaturus templum, quod aedificare volebat David, sed prohibitus fuit a deo. Hic autem non alius fuit, quam Salomon. Verum, quia Salomon erat typus Christi, qui aedificaturus erat ecclesiam novam dei, quae longe erat potior templo, idque in spiritu praevidebat propheta, eoque aciem mentis et spiritus sui intendebat, hinc allegorico, sed potiore sensu haec dicuntur de Christo, unde nonnulla, quae hic dicuntur, tenuiter et inchoate dumtaxat competunt Salomoni plene vero et perfecte Christo, ut τὸ *ego ero ei in patrem, et ipse erit mihi in filium.* Et : *firmabo thronum regni eius usque in sempiternum.* De fide ergo est, hunc locum intelligi de Christo. Nam de eo explicat illum S. Paulus Hebr. 1, 5, ubi fuse eundem explicui. Unde S. Augustin. l. 17 de civitat. c. 8 et 9 asserit, hic quaedam dici de Salomone uti erat privata persona; quaedam vero uti erat typus Christi. Vide hic quam tenere et ardenter dilexerit deus Salomonem, ut illum prae omibus sibi asciscat in filium, velitque eius esse pater, ac paterna eum officia exercere."

Patritius schreibt a. a. O. Art. III, §. 9 : „Mihi tamen id verius esse videtur, si affirmemus deum Davidi promisisse futuram sobolem, tum quae regnum terrenum ac temporarium, tum quae caeleste atque aeternum erat consequutura, quarum prior illa huius posterioris τύπος esset et quaedam veluti effigies; illum esse Salomonem, hunc Messiam. Cuius rei veritati enucleandae satis esse videretur, si quaedam solummodo ex Nathanis verbis de Salomone, quaedam autem de Messia dicta fuissent. Attamen, quod equidem sentio, si verba haec in literalem sensum accipiantur, ad Salomonem dumtaxat ea omnia pertinere putandum est; posse nihilominus omnia accipi in sensum spiritalem, quo Messiam quoque, id est, Christum, sonent, imo eorum nonnulla sic accipi omnino oportere; quod tamen non impedit, quominus quaedam sint in hoc oraculo, quae Christum indicent etiam in sensum literalem

accepta. Porro de conditionibus, quibus regnum ipsum israeliticum Davidis posteris perpetuo mansurum promittitur, non est, cur non dicamus (80. 82. 90)."

Auch dieser Auffassung der Weissagung steht Mehreres entgegen. Wenn es auch richtig ist, dafs Salomo in mehrfacher Hinsicht als Typus von Christus betrachtet werden kann, so enthält die Weissagung doch Mehreres, was auf denselben nicht pafst, wie z. B. die Erwähnung der Missethat, wofür eine Züchtigung erfolgen soll. Hierzu kommt, dafs das Haus, welches Jehova dem David bauen will, dessen Nachkommenschaft bezeichnet (vgl. 1 Mos. 18, 19; Jos. 24, 15; 1 Sam. 2, 30; 2, 35; 3, 12; 1 Chron. 18, 16 u. a., wo Haus für Familie, Nachkommen gebraucht wird), und das Haus, welches Salomo bauen soll, wenigstens zunächst der von demselben zu erbauende Tempel ist (2 Sam. 7, 2—7). Es bemerkt daher Calmet zu V. 13 richtig : „Profecto in eiusmodi oraculis sedulo distinguenda sunt typus et figura a re per figuram spectata. Duo sunt etiam ardua aeque vitanda, ne scilicet totum Jesu Christo, ne totum Salomoni tribuatur; cavendumque, ne de Jesu Christo ad literam accipiantur, quae dicta sunt de Salomone, quae de Jesu Christo exhibet litera."

6. Was endlich die zuletzt von uns angeführte Auffassung unserer Stelle betrifft, so lassen sich dafür mehrere Gründe anführen, welche es nicht zweifelhaft lassen, dafs Nathan die Davidische Dynastie im Auge hat und dieser mit Bezug auf den Messias, den gröfsten Nachkommen Davids, eine ewige Herrschaft verheifst. Da Salomo diese Dynastie fortsetzt und derselbe wie sein Reich in mehrfacher Hinsicht ein Vorbild des Messias und seines Reiches ist, so wird einleuchtend, dafs in unserer Weissagung hauptsächlich von Salomo und dem Messias und beider Reiche, welche als verbunden erscheinen, die Rede ist.

Nachdem wir dieses vorausgeschickt haben, wollen wir zur Erklärung der einzelnen Verse übergehen und dabei die richtige Erklärung weiter zu begründen suchen.

V. 11. Was zuerst die Worte : „Es verkündet dir (David) Jehova, daſs Jehova dir ein Haus (בַּיִת) bauen wird,“ betrifft, so unterliegt es keinem Zweifel, daſs Jehova durch Nathan dem David die Fortdauer seines Geschlechts und der Dynastie in seiner Familie verheiſst. Schon oben haben wir bemerkt, daſs das Haus öfters in der heiligen Schrift zur Bezeichnung der Familie und Nachkommenschaft gebraucht werde. In dem Bauen, welches hier metaphorisch von der Familie und Nachkommenschaft gebraucht wird, liegt die Festigkeit und die Fortdauer derselben ausgedrückt. Es wird demnach hier dem David eine bleibende Nachkommenschaft auf dem Throne verheiſsen. Da Jehova, der eine wahre Gott, der seine Verehrer schützt und leitet, derjenige ist, der Davids Familie befestigen und in seinen besonderen Schutz nehmen will, so wird derselben durch jene Worte nicht bloſs ein dauernder Schutz zugesichert, sondern dieselbe als eine solche bezeichnet, die ihn treu verehren und dienen wird. Von der treuen Verehrung hängt zunächst mit der Schutz ab. Da nun auch der Messias ein Nachkomme Davids ist und dessen Geschlecht am meisten verherrlicht, so können jene Worte auch auf diesen bezogen werden. Daſs in dieser Verheiſsung hauptsächlich der Messias gemeint sei, nehmen auch mehrere jüdische Erklärer, wie Rab. Alschech z. d. St., und Joh. Heinr. Michaelis bibl. heb. z. d. St. u. a. an. הִגִּיד muſs, da hier der Uebergang zum Folgenden ist, nicht mit de Wette : *hat* verkündigt, sondern: *verkündigt*, (jetzt durch mich) übersetzt werden. Da die Verkündigung in Beziehung auf Nathan schon *vergangen* war, so steht das Präteritum logisch ganz richtig. In der Parallelstelle 1 Chron. 17, 10 steht die erste Person אַגִּד *ich* (Jehova) *verkündige* für הִגִּיד und ist יְהוָה nach לְךָ ausgelassen und יִבְנֶה für das hier gleichbedeutende יַעֲשֶׂה

gebraucht. Und für כִּי־בַיִת heifst es in der Parallelstelle וּבַיִת. — Durch diese Abweichungen wird aber der Sinn nicht modificirt.

V. 12. In diesem Verse wird eigentlich ausgedrückt, was Nathan im vorigen Verse metaphorisch bezeichnet hat. Mit Davids Tode soll die Herrschaft nicht aufhören, sondern in seiner Nachkommenschaft fortdauern. Durch die Worte: „wenn deine Tage voll sein werden", wird deutlich ausgedrückt, dafs David nicht eines gewaltsamen Todes, sondern eines natürlichen Todes sterben und ein hohes Alter erreichen werde. Daher richtig Petr. Martyr: „Non tolleris violenta morte, sed implebis dies tuos", und Sanctius: „Liberat eum ab illo metu, ne cum Davide exstingueretur imperium, quod ab ipso robur et pulchritudinem acceperit." Die Worte: „wenn du bei deinen Vätern liegst", d. i. „wenn du gestorben bist, so will ich deinen Samen nach dir erwecken, der aus deinem Leibe hervorgeht", beziehen sich zwar zunächst auf Salomo, Davids Nachfolger auf dem Thron, aber auch auf Salomos Nachfolger in der Regierung. Zugleich werden durch diese Worte Davids die um diese Zeit schon geborenen Söhne Adonia und Absalom, welche gegen den göttlichen Willen die königliche Macht und Würde zu erlangen suchten, von der Regierung und Nachfolge ausgeschlossen. Da Salomo von David als sein Nachfolger bezeichnet wird und ihm sogleich nach seinem Tode in der Regierung folgte, so könnte es erscheinen, dafs von Salomo nicht die Rede sein könne, weil es heifst: „ich will deinen Samen *nach dir* erwecken." Allein diese Worte sind gewählt worden, weil Gott nicht blofs Salomo, sondern auch seine Nachfolger in der Regierung im Auge hat und sagen will: ich werde deinen Samen (Nachkommenschaft), d. i. Salomo und seine Nachkommen, auf den Thron heben. In diesem Sinne fafst auch Lilienthal die Worte. זֶרַע *Same* d. i. Nachkommenschaft sind demnach Salomo und seine Nachfolger in der Regierung. זֶרַע ist daher hier

collectivisch zu fassen, wie 1 Mos. 3, 15, wo durch זֶרַע Evas Nachkommen, hauptsächlich aber Christus bezeichnet werden. Vgl. Ps. 89, 31. הֵקִים Hiphil von קוּם *aufstehen*, bezeichnet eigentlich : *aufstehen machen*, *lassen*, mit זֶרַע, eine Nachkommenschaft auftreten lassen, erwecken, d. i. das Geschlecht fortsetzen, wie 1 Mos. 38, 8. — יָצָא מִמֵּעִים *aus den Eingeweiden hervorgehen*, *prodire e visceribus* = e renibus oder lumbis tuis. Pagnini : e ventre tuo ist offenbar so viel als: *abstammen* von Jemanden, wie 1 Mos. 15, 4, wo dieser Ausdruck von Abraham gebraucht wird. Vgl. 1 Mos. 25, 23; 2 Sam. 16, 11. Der Singular מֵעֶה, Chald. מְעָא, Syr. ܡܥܝܐ, arab. مِعًى, *Eingeweide*, *Bauch*, ist im Hebräischen ungebräuchlich. Synonym ist יָרֵךְ, im Dual יְרֵכַיִם *Lende*, welches mit יָצָא verbunden ebenfalls die Abstammung von Jemanden bezeichnet. So werden die Söhne Jakobs 1 Mos. 1, 5 יֹצְאֵי יֶרֶךְ־יַעֲקֹב *die aus den Lenden Jakobs hervorgegangen*, d. i. von ihm entsprossen sind, genannt. Dieselbe Ausdrucksweise findet sich 1 Mos. 46, 26; Richt. 8, 30. Es wird מֵעִים zwar auch vom Mutterleibe (מִמְּעֵי אִמִּי) Jes. 49, 1; Ps. 71, 6 gebraucht, allein man darf es hier doch nicht mit Grotius durch ex uxore tua wiedergeben. Nach dem Vorgange von Michaelis meint Thenius, dafs יָצָא statt יֵצֵא zu vocalisiren sei, weil das hier Erzählte in die Zeit *nach* der Geburt Salomos gehöre. Allein alle alten Versionen drücken die masoretische Punktation יֵצֵא aus. Dafür spricht auch die Parallelstelle 1 Chron. 17, 11, wo אֲשֶׁר יִהְיֶה מִבָּנֶיךָ *welcher aus deinen Söhnen sein wird* für אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֵּעֶיךָ gelesen wird. Thenius meint, dafs יִהְיֶה verschrieben und das andere Conjectur sei. Allein diese Annahme ist unnöthig, da der Grund der Abweichung bei den Chronisten auch in der Absicht der Verdeutlichung liegen kann. — Der Ausdruck : *dein Reich befestigen* ist so viel als : deinem Reiche in deinen Nachkommen Dauer und Festigkeit geben.

Dafs Salomo zur Zeit des Ausspruchs Nathans noch nicht geboren war, nimmt auch Dereser an.

V. 13. Die Worte : „Dieser (Davids Same, V. 12) soll meinem Namen (Jehova) ein Haus bauen“, sind nicht wie V. 11 von Davids Nachkommenschaft, sondern von dem Tempel zu erklären, welchen Salomo gebaut hat. Das : „meinem Namen“ (לִשְׁמִי, wofür in der Chronik לִי *mir* d. i. Jehova) ist so viel als : zur Ehre, zum Ruhm und zur Verherrlichung Jehovas, des einen wahren Gottes. Vgl. über שֵׁם meine „philologisch-historische Abhandlung über den Gottesnamen Jehova“, abgedruckt in dem dritten Bande dieser Beiträge zur Erklärung des alten Testaments. Münster 1855, S. 1.

Die folgenden Worte : וְכֹנַנְתִּי אֶת־כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ עַד־עוֹלָם *und ich will den Thron seines Königthums* (in der Chronik כִּסְאוֹ *seinen* Thron) *auf ewig befestigen*, werden, wie schon oben angegeben wurde, auf verschiedene Weise erklärt. Einige, wie der heil. Augustinus a. a. O., Serarius u. a. verstehen diese Worte blofs von dem Messias, Andere allein von Salomo, Andere von beiden.

Diejenigen, welche jene Worte ausschliefslich auf Christus beziehen, führen hauptsächlich als Grund an, dafs hier von einer ewigen Dauer des Königthums die Rede sei, David selbst dieselben V. 19. 21 und 1 Chron. 18, 17. 18 auf den Messias beziehe, und das Reich des Messias ein ewiges genannt werden könne. Zur Bestätigung dieser Erklärung könnte man sich auf solche Stellen berufen, worin das Reich des Messias ein ewiges genannt wird. So heifst es Ps. 45, 7 : „Dein Thron, o Gott, besteht auf ewig und immer“; Ps. 72, 5 : „Man wird dich verehren, so lange die Sonne scheint, und Angesichts des Mondes auf ewige Geschlechter“, eigentl. von Geschlecht zu Geschlecht; V. 7 : „Es blüht zu seinen (des Messias) Zeiten der Gerechte, und Friedensfülle, bis kein Mond mehr ist“; V. 17 : „Sein Name dauert ewiglich, Ja, Angesichts der Sonne sprofst sein Name“; Ps. 110, 4 : „Du bist ein Prie-

ster ewiglich.“ Nach Daniel 2, 34. 44. 45 soll des Messias Reich nicht zerstört werden und ewig bestehen. Vgl. Mich. 4, 7. 8; Jes. 9, 6. 7. Wenn es nach diesen Stellen keinem Zweifel unterliegt, dafs dem Messias eine ewige Herrschaft verheifsen wird, so folgt daraus noch keinesweges, dafs an unserer ausschliefslich von dem Messias und seinem Reiche die Rede ist. Vielmehr zeigt der Zusammenhang, dafs auch eine Beziehung auf Salomo und seine Nachfolger in der Regierung genommen werden mufs. Von der Ewigkeit des Königthums kann auch die Rede sein, wenn wir das Königthum der Nachkommen Davids mit dem des Messias, seines gröfsten Nachkommen, dessen Reich sich über die ganze Erde erstrecken und alle Menschen umfassen soll, als eine Einheit fassen. Fiel der Blick des Propheten Nathan vornehmlich auf das messianische Reich, wodurch das Davidische Königthum erst zum gröfsten Glanze gelangte, so konnte er, da der Messias ein Nachkomme Davids ist, von einem ewigen Königthum sprechen. Gegen die ewige Dauer kam die kurze Zeit, worin aus Davids Geschlecht keine Könige regierten, in keine Berücksichtigung, zumal da Davids Geschlecht in dem grofsen Nachkommen erst zum gröfsten Ruhm gelangte und der Stamm Juda seine Phylarchie bis zu den Zeiten Christi bewahrte, wie wir in unserer Abhandlung über die Weissagung Jakobs über das zukünftige glückliche Loos des Stammes Juda uud dessen grofsen Nachkommen Schilo 1 Mos. 49, 8—12, Münster 1849, nachgewiesen haben. Die Worte 2 Sam. 7, 19: גַּם אֶל־בֵּית־עַבְדְּךָ לְמֵרָחוֹק וְזֹאת תּוֹרַת הָאָדָם אֲדֹנָי יְהוִֹה׃ „*Auch zu dem Hause* (Familie, Geschlecht) *deines Knechtes hast du auf ferne Zeit geredet* (d. i. demselben auf ferne Zeit Verheifsungen gegeben), *und dies soll ein Gesetz sein für Menschen, Herr Jehova*“ (d. i. Menschen sollen deiner Familie die ihr auf immer zugesicherte Krone nicht entreifsen), wie V. 21 beziehen sich nicht ausschliefslich

auf den Messias, sondern auch auf Salomo und seine Nachfolger in der Regierung.

Eine ausschliefsliche Beziehung unserer Stelle auf Christus ist also unnöthig. Dafs der Ausspruch Nathans über die Befestigung des ewigen Königthums eine Beziehung auf Salomo habe und der Anfang und die Vollkommenheit in Christi Reich hier zusammengefafst werde, nimmt auch Sanctius an. Bei dieser Erklärung ist auch nicht nöthig עוֹלָם blofs von einer langen Dauer des Königthums zu erklären.

Dafs עוֹלָם an unserer Stelle auch nicht auf Salomos Regierungszeit oder Lebensdauer beschränkt werden darf, beweisen zur Genüge auch diejenigen Stellen, worin auf die von Nathan dem David gegebene Verheifsung hingewiesen wird. So heifst es Ps. 2, 7 mit Beziehung auf unsere Stelle : „Jehova sprach zu mir : mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt." Dafs David sich hier auf 2 Sam. 7, 12. 13 berufe, nimmt auch Vaihinger zu Ps. 2, 7 an. Vornehmlich gehört hierher Ps. 89, worin der in trauriger Zeit lebende Psalmist sich im Glauben an die David 2 Sam. 7 gegebene Verheifsung von dem ewigen Bestande und Glanze des Davidischen Hauses erhebt und die David gegebenen Verheifsungen V. 29—38 mit den Worten anführt : „auf ewig will ich ihm (David) bewahren meine Gnade, — Und mein Bund soll beständig für ihn sein; — Und immerwährend will ich machen seinen Samen, — Und sein Thron gleich Himmelstagen (d. i. ewig unumstöfslich fest (5 Mos. 11, 21; Ps. 72, 5. 7). — Wenn seine Söhne mein Gesetz verlassen, — Und nicht in meinen Rechten wandeln; — Wenn sie entweihen meine Satzungen, — Und nicht bewahren mein Gebot; — So straf' ich mit Stecken ihr Vergehen, — Und ihre Sündenschuld mit Schlägen. — Doch meine Gnade will ich nicht von ihm ziehen, — Und meine Treue nicht verläugnen. — Nicht will ich meinen Bund entweihen, — Noch meiner Lippen Ausspruch ändern. — Einmal schwur ich bei mei-

ner Heiligkeit, — Gewifs, ich lüge David nicht. — Sein Same wird auf ewiglich bestehen, — Und gleich der Sonne ist sein Thron vor mir (Ps. 72, 5. 7. 17). — Dem Monde gleich wird fest er bleiben ewig, — Und gleich dem Zeugen in den Wolken beständig." — Und V. 50 daselbst heifst es : „Wo sind dann deine früheren Gnaden, Herr, — Die David du bei deiner Treue schwurest?" (näml. 2 Sam. 7). Auf den 2 Sam. 7, 12—16 von Gott mit David geschlossenen Bund beziehen sich auch dessen Worte 2 Sam. 23, 5 : „Ist nicht mein Haus durch Gott? Denn einen ewigen Bund (dafs die Krone Israels auf immer bei seiner Familie bleiben würde) hat er mit mir geschlossen, durchaus bestimmt und treu gehalten, — Ja, all mein Heil, und alle Wünsche, — Sollte es nicht sprossen?" — Auf die dem David 2 Sam. 7, 12 ff. gegebenen Verheifsungen bezieht sich auch der Verfasser Ps. 132 11, ff., wo es heifst : „Geschworen hat Jehova David Wahrheit, — Von der er nimmer sich zurück wird wenden. — Von deines Leibes Frucht — Will ich dir setzen auf den Thron! — Wenn deine Söhne meinen Bund bewahren, — Und meine Ermahnungen, die ich sie werde lehren, — So sollen auch ihre Söhne für und für — Sich setzen auf den Thron für dich." Denn auserwählt hat Jehova Zion, — Es sich gewünscht zu einem Sitz für sich : Dort will ein Horn (Bild grofser königlicher Macht) ich sprofsen lassen David, — Zurichten eine Leuchte (Bild weit strahlenden Glanzes) dem, den ich gesalbt." Und 1 Kön. 9, 5 spricht Jehova zu Salomo nach Erbauung und Einweihung des Tempels : „Ich will den Thron deines Königthums über Israel auf ewig (לְעוֹלָם) bestätigen, wie ich geredet habe zu David, deinem Vater (2 Sam. 7, 12 ff.), da ich sprach : Nie soll dir fehlen ein Mann auf dem Throne Israels." Matth. 22, 42; Luc. 1, 32. 33 wird der Messias Sohn Davids genannt, Jes. 11, 1 eine Ruthe aus dem Stamme Isai, und ein Zweig aus seiner Wurzel, der Frucht bringt, Jer. 23, 5. 6; 33, 15. 16 ein gerechtes Gewächs Davids und

ein König, der wohl regieren soll, und Jes. 9, 7 derjenige, der auf dem Throne Davids sitzen soll. Vgl. Jes. 55, 3; Apstg. 2, 30. 31; 13, 34; Luc. 1, 69. 78; Marc. 11, 10. Nach diesen Stellen unterliegt es nicht mehr dem mindesten Zweifel, dafs die Worte : „und ich will den Thron deines Königthums auf ewig befestigen," nicht blofs auf Salomos Königthum, sondern auch auf das seiner Nachfolger, und namentlich auf das des Messias zu beziehen sind. Mag nun auch עוֹלָם die Lebenszeit eines Menschen bezeichnen, wie 2 Mos. 21, 6; 5 Mos. 15, 17; 1 Sam. 1, 22; 20, 15, so ist doch an unserer Stelle die Beschränkung auf Salomos Lebens- und Regierungszeit durchaus unzulässig.

Wenn wir nun auch die von Nathan dem David gegebene Verheifsung hauptsächlich auf das Reich des Messias, welches Zach. 6, 12. 13 als ein von demselben zu erbauender geistiger Tempel, als eine gläubige Gemeinde bezeichnet wird, beziehen, so darf doch die Beziehung auf Salomo und seine Nachfolger in der Regierung über Juda nicht ausgeschlossen werden, weil von Salomo als dem Erbauer des Tempels ausdrücklich die Rede ist, und Einiges in der Verheifsung vorkommt, was nicht auf den Messias bezogen werden kann. So soll nämlich derjenige König, welcher verkehrt handelt, gezüchtigt werden mit Menschenruthen und mit Schlägen der Menschensöhne (V. 14). Auch diese Worte von Christus erklären, weil er unsere Sünden auf sich geladen hat (Jes. 53, 5; 2 Cor. 5, 21; 1 Petr. 2, 24), ist, wie schon bemerkt wurde, hier ganz unzulässig. Aus allen Stellen, worin Christus als der Träger unserer Sünden bezeichnet wird, geht deutlich hervor, dafs nirgends von ihm als einem solchen die Rede ist, der selbst böse handelt und sündigt, wie in unserer Weissagung gesagt wird. Es mufs demnach in dieser Weissagung Einiges auf Salomo und seine Nachfolger in der Regierung über Juda, Anderes auf den Messias bezogen werden, wie auch Ps. 89, 31. 32 geschieht. **Patritius**

meint zwar, dafs בְּהַעֲוֺתוֹ V. 14 : *wenn er eine Missethat thut, schlecht handelt,* auch *in peccato suo* übersetzt werden und die Sünde dadurch als eine ihm aufgelegte oder übernommene (für die sündige Menschheit) bezeichnen könne, weil der Infinitiv des Verbums öfters für das Nomen stehe. Allein diese Erklärung ist hier unzulässig, weil der Infinitiv in Hiphil הַעֲוֺתוֹ causative Bedeutung hat.

V. 14. Die Worte : „ich will ihm Vater und er soll mir Sohn sein," d. i. ich will ihn väterlich und milde behandeln (Grotius), erklären einige Ausleger, wie Piscator, Petr. Martyr, Cornelius a Lapide, Sanctius u. a. von Salomo, als einem aus Gnade angenommenen Sohne, Grotius von den einzelnen von David abstammenden Königen, Nicol. de Lyra hauptsächlich von Christus, dem eingebornen Sohne des Vaters. Wenn es nach dem Zusammenhange auch keinem Zweifel unterliegt, dafs jene Worte sich zunächst auf Salomo (1 Kön. 8, 17 ff.; 1 Chron. 23, 10; 29, 6) und seine Nachfolger beziehen, so ist doch auch offenbar, dafs dieselbe im höheren Sinne erst in Christo, dem gröfsten Nachkommen Salomos, der im eigentlichen Sinne der Sohn Gottes ist, ihre volle Wahrheit haben. Da auch Paulus im Briefe an die Hebräer 1, 5 sie wenigstens im höheren Sinne auf Christus, den Sohn Gottes bezieht (Allioli), so darf man die Beziehung auf denselben keineswegs ausschliefsen. Die Beziehung auf Christus ist auch zulässig, wenn dasjenige, was Nathan von Davids Nachkommenschaft weissagt, auf alle geht, welche ihm in der Regierung folgen und mit Salomo eine Einheit bilden, wovon Christus das Haupt ist. Gott will nämlich nicht blofs Salomo, sondern allen, selbst den Böse handelnden Nachkommen, ein gnädiger Vater sein und die davidische Dynastie, wenn auch einige wegen ihrer bösen Handlungen gestraft werden, nicht untergehen lassen. Unrichtig ist es daher, wenn Lilienthal a. a. O. S. 577 unsere Worte ausschliefslich

auf Salomo und Christus bezieht. Man darf daher Salomo nicht blofs als τύπος von Christus ansehen.

Die Worte: „wenn er eine Missethat thut, so will ich ihn mit Menschenruthen und Schlägen der Menschensöhne züchtigen," bezeichnen die Strafe als eine solche, wie ein wohlwollender Vater und nicht, wie ein strenger Richter sie übt. So auch Cornelius a Lapide, Junius, Münster, Vatablus. Die Strafe soll also eine möglichst milde sein und mit der Absicht zu bessern ausgeübt werden. Malvenda meint, dafs hier die menschlichen Strafen den göttlichen, d. i. unüberwindlichen, entgegengesetzt seien, Sanctius, dafs hier die Strafe als eine solche bezeichnet werde, die auf menschliche, temporäre und gelinde Weise und nicht von Dämonen mit ewigem Untergang geübt wird. Grotius denkt bei Menschenruthen an Krankheiten; jüdische Erklärer, Tostatus, Cajetan denken an das Schwert der Feinde, wovon nach Sanctius 1 Kön. 11, 14 ff. die Rede sei; die jüdischen Erklärer, Tostatus, Cajetan bei „Schlägen der Menschensöhne" an Unfruchtbarkeit der Aecker, oder an körperliche Incommoditäten, wie Krankheiten, Dürftigkeit, Infamie u. s. w. Für die nähere Bestimmung der Strafen liegt in den Worten kein genügender Grund. Man hat daher unter Menschenruthen und Schlägen der Menschensöhne an Strafen jeder Art, welche zur Züchtigung und Besserung von Gott verhängt werden, zu denken. Unrichtig ist es aber, wenn einige Ausleger, wie Grotius, Dereser und andere hier nur an Salomo denken. Ist in unserer Weissagung von der davidischen Dynastie die Rede, so müssen die Worte von Salomo und seinen Nachfolgern erklärt werden. Dafs diese Worte auch auf Salomos Nachfolger bezogen werden müssen, beweisen V. 11, wonach Gott dem David ein Haus bauen, d. i. eine Nachkommenschaft geben will, und V. 16, wonach Davids Haus beständig, sein Königthum ewig, und sein Thron auf ewig gegründet sein soll.

Beziehen sich jene Worte auf Salomos Nachkommenschaft, so darf, wie bemerkt wurde, offenbar der gröfste Nachkomme, der Messias, nicht ausgeschlossen werden. Bei dieser Erklärung sind dann die Strafen für begangene Sünden nur auf die strafbaren Nachkommen, wozu allerdings der Messias nicht gehört, zu beziehen. Aehnlich ist, was der heil. Augustinus de civit. dei lib. XVII, c. 9, wo er Ps. 89, 31—34 mit unserer Weissagung vergleicht, zu den Worten : „Si autem dereliquerint filii eius legem meam, etc. . . . . visitabo in virga iniquitatis eorum etc. Misericordiam meam non dispergam ab eó" bemerkt : „Non dixit ab *eis*, . . . sed dixit *ab eo*, quod bene intellectum tantumdem valet. Non enim Christi ipsius quod est caput ecclesiae, possent inveniri ulla peccata, quae opus esset humanis correptionibus servata misericordia divinitus coërceri, sed in eius corpore ac membris, quod populus eius est. Ideo in libro Regnorum *iniquitas eius* dicitur, in psalmo autem *filiorum eius*, ut intelligamus *de ipso dici quodammodo*, quod de eius corpore dicitur."

V. 15. In diesem Verse giebt Gott durch Nathan dem David die Zusicherung, dafs er, wenn auch Salomo und seine Nachkommen böse handeln sollten, denselben nicht wie Saul und seiner Nachkommenschaft seine Huld und Gnade entziehen und den Thron nehmen werde. Dafs dem Saul und seiner Nachkommenschaft die königliche Macht entzogen werden solle, verkündet Samuel schon 1 Sam. 15, 23. Wenn Dereser zu unserer Stelle bemerkt : „Der fehlende Salomo soll gestraft, aber nicht der Krone beraubt werden, wie Saul um eines Fehltritts willen der Krone beraubt worden ist", so fafst er die Worte zu beschränkt, weil sie sich auch auf Salomos und Sauls Nachkommen beziehen. In diesem Sinne verstehen auch Grotius, die jüdischen Ausleger, Junius, Malvenda, Estius, Tirinus, Petr. Martyr u. a. diese Stelle. Statt יָסוּר haben der alexandrinische Uebersetzer, der heil. Hieronymus, der syrische Uebersetzer

in der Peschito אָסִיר *ich will entziehen, entreifsen* gelesen. Diese Lesart haben auch die Parallelstelle in der Chronik. die codd. Kennicot. 1. 774 und bei de Rossi cod. 380 von der ersten Hand, ferner die codd. 20. 440. Dafür spricht auch das folgende הֲסִרֹתִי. Für מִלְּפָנֶיךָ haben der alexand. Uebersetzer, der Syrer, der heil. Hieronymus מִלְּפָנַי *vor mir* gelesen, welche Lesart auch cod. 474 bei Kennicott hat, und der arab. Uebersetzer ausdrückt. Der Chronist hat 17, 13 die Verse 14 und 15 verbunden und einige Worte übergangen. Denn es finden sich bei demselben die Worte V. 13: אֲנִי אֶהְיֶה־לּוֹ לְאָב וְהוּא יִהְיֶה־לִּי לְבֵן וְחַסְדִּי לֹא־אָסִיר מֵעִמּוֹ כַּאֲשֶׁר הֲסִירוֹתִי מֵאֲשֶׁר הָיָה לְפָנֶיךָ „*Ich will ihm Vater sein, und er* (der Same Davids) *soll mir Sohn sein; und meine Huld will ich nicht abziehen von ihm, so wie ich sie abzog von dem* (Saul), *der vor dir war.*" Der Chronist scheint den zu Grunde liegenden Text abgekürzt zu haben und die Worte des Chronisten הָיָה לְפָנֶיךָ durch Conjectur entstanden zu sein. Der Sinn bleibt aber bei beiden derselbe.

V. 16. Dafs die Worte dieses Verses: „Und beständig soll dein Haus und dein Königthum auf ewig sein vor dir; dein Thron soll fest gegründet sein auf ewig", die Davidische Dynastie als eine in seinen Nachkommen fortdauernde und ewige bezeichnen und also von Salomo und seinen Nachkommen, hauptsächlich aber von dem Messias zu erklären sind, ist schon oben bemerkt worden. Dafs diese Worte selbst David und andere heil. Schriftsteller hauptsächlich auf den Messias, dessen Reich als ein ewiges geweissagt wird, beziehen, haben wir ebenfalls bereits oben nachgewiesen. Dafs jene diese Worte mifsverstanden haben, wird gewifs kein gläubiger Ausleger annehmen wollen. Die ausschliefsliche Beziehung auf Salomo ist daher durchaus verwerflich.

נֶאֱמַן hat hier nicht die Bedeutung *treu sein, fidelem esse* (der alexandrinische Uebersetzer: πιστωθήσεται.

sondern *dauerhaft*, *beständig*, wie 1 Sam. 2, 35; 25, 28; 1 Kön. 11, 38; Jes. 22, 23; 33, 16; Jer. 15, 18.

בֵּיתְ *Haus* bezeichnet hier wieder, wie V. 11, *Nachkommenschaft*, *Familie*, *Geschlecht*. In der Parallelstelle 1 Chron. 17, 14 werden die Worte wiedergegeben: וְהַעֲמַדְתִּיהוּ בְּבֵיתִי וּבְמַלְכוּתִי עַד־הָעוֹלָם וְכִסְאוֹ יִהְיֶה נָכוֹן עַד־עוֹלָם „*Und ich will ihn* (den Samen Davids V. 11) *bestehen lassen in meinem Hause und in meinem Königreiche auf ewig und sein Thron wird fest sein auf ewig.*“

Der alexandrinische Uebersetzer hat auch an unserer Stelle V. 16 die Suffixe der dritten Person. Denn er hat übersetzt: „*καὶ πιστωθήσεται ὁ οἶκος αὐτοῦ καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ ἕως αἰῶνος ἐνώπιόν μου· καὶ ὁ θρόνος αὐτοῦ ἔσται ἀνωρθωμένος εἰς τὸν αἰῶνα.* Da der syrische Uebersetzer (mit Ausnahme des לְפָנֶיךָ, wofür er לְפָנַי gelesen hat), der heil. Hieronymus, der chaldäische Paraphrast Jonathan, wie auch der arabische Uebersetzer die Lesarten des hebräischen Textes vor Augen hatten, so mufs die Texteslesart vorgezogen und die durch den griechischen Uebersetzer ausgedrückte Lesart als Conjectur angesehen werden, wodurch er den Text verdeutlichen wollte. Die Lesart לְפָנַי, welche aber Pagnini, Strigelius, Junius, Malvenda, Vatablus verwerfen, findet sich nur im cod. 244. Sie ist aber unnöthig, da *vor dir* einen passenden Sinn giebt, wenn man לְפָנֶיךָ von David und seinen Nachkommen erklärt. Mit David, der selbst seinen Sohn Salomo auf den Thron erhob, fing die Erfüllung an und er hatte sie vor seinem geistigen Auge. . . Andere wollen hier suppliren: *Dein Haus*, welches *vor deinem Angesichte* ist, d. i. welches du siehst und besitzest, *wird ewig sein*. So Mariana. Uebrigens machen die verschiedenen Lesarten in der Sache keinen Unterschied, indem der Sinn derselbe bleibt.

Calmet bemerkt zu diesem Verse: „stabit domus tua, nec cadet sive deficiet. Ubi nunc domus haec firma Davidis est? Qua in re impletam demonstres huius vati-

cinii literam, nisi in Christo, cuius domus, id est ecclesia tamdiu perseverabit, quamdiu homines erunt? *Regnum tuum usque in aeternum ante faciem tuam.* Videbis Salomonem filium tuum in solio tuo, antequam oculos morte claudas, sedentem. Regnum Messiae vidit David in spiritu."

Was wir bisher über unsere Stelle gesagt haben, läfst darüber keinen Zweifel, dafs dieselbe sich auf Salomo und seine irdischen Nachfolger und auf Christus beziehe. Analoge Stellen bieten mehrere prophetische Aussprüche dar, indem darin nicht selten ganze Stämme und Geschlechter als ein einzelnes Individuum angeschaut werden, dem dasjenige beigelegt wird, was den verschiedenen Gliedern zukommt. Vornehmlich gehört hierher 1 Mos. 49, wo in dem Segen Jakobs das von seinen Söhnen Gesagte sich auf ihre Nachkommen mitbezieht, ferner 1 Mos. 9, 25—27 in dem prophetischen Ausspruche Noachs. So bezieht sich Manches nur auf Davids nächste Nachkommenschaft, wie z. B. das Bauen des Tempels, die gelinde Züchtigung; Anderes ausschliefslich auf den Messias, wie die wiederholte Versicherung des ewigen Bestandes der Herrschaft; Anderes endlich wurde im niederen Sinne an Salomo und seinen Nachfolgern, im höheren Sinne an Christo erfüllt; so die Verheifsung: „ich will ihm Vater und er soll mir Sohn sein." Die messianische Erklärung wird ja auch durch das N. T. Luc. 1, 32. 33; Hebr. 1, 5 bestätigt.

Nachdem wir im Vorhergehenden das Nöthige zur Erklärung der Weissagung Nathans gesagt haben, wollen wir noch Einiges über die Auffassung von Bade in seiner Christologie Th. 1, S. 167 f. hinzufügen. Derselbe ist nämlich der Meinung, dafs unsere Weissagung *typisch* gefafst werden müsse. So werden von ihm die Worte: „Dieser soll meinem Namen ein Haus bauen" auf den Salomonischen Tempel, und: „Ich will ihm zum Vater sein, und er soll mir zum Sohne sein", auf Salomo be-

zogen, der Tempel aber mit Bezugnahme auf Zach. 6, 12. 13 als Typus der christlichen Kirche, und Salomo mit Bezugnahme auf Ps. 2, 7 als Typus von Christus erklärt, so dafs von Salomo nur im figürlichen, charitativen, adoptiven, und von Christus im eigentlichsten Sinne die Rede sei. Ferner soll die zeitliche Erblichkeit des Davidischen Thrones ein Typus der ewigen Erblichkeit dieses Thrones und Reiches Davids in Christo, dem Sohne Davids, des ewigen Königs der Herrlichkeit sein. Wir räumen gerne ein, dafs David und Salomo, wie auch dessen Reich und Thron, passende Typen und Vorbilder des Messias und seines Reiches sind, allein in unserer Weissagung scheint die Sache etwas anders gefafst werden zu müssen. Es steht dieser Auffassung namentlich entgegen, dafs Salomo hier nicht füglich als Typus von Christus gefafst werden kann, weil von bösen, strafwürdigen Handlungen und Züchtigungen die Rede ist, was auf Christus nicht pafst. Gegen diese Erklärung spricht ferner, dafs in der Weissagung nicht von Salomo allein, sondern auch von seinen Nachkommen, wie schon בַּיִת *Haus, Geschlecht* und זֶרַע *Same* andeuten, die Rede ist und demnach die Nachkommenschaft als Typus des Messias gefafst werden müfste. Bezeichnet בַּיִת V. 13 den berühmten salomonischen Tempel, wie auch Bade annimmt, so findet die Weissagung in diesem Punkte in der Erbauung durch Salomo seine Erfüllung, und es ist nicht nöthig, ja unzulässig, hier, wie Zach. 6, 12. 13, in demselben einen Typus des Reiches Gottes, der Kirche, welche Christus stiftete, anzunehmen. Diese Schwierigkeiten, welche in der Erklärung Bade's liegen, werden gehoben, wenn man זֶרַע wie 1 Mos. 3, 15 und an zahlreichen anderen Stellen collectivisch fafst und darunter Salomo und seine Nachkommenschaft, wozu auch Christus, der gröfste Nachkomme gehört, versteht. Dafs זֶרַע collectivisch zu fassen ist, beweiset die Verheifsung der ewigen Fortdauer des Thrones und Königthums in der Nachkommenschaft Davids, und die Bezeichnung derselben durch

בַּיִת *Haus* V. 11. Nach dieser Auffassung kann Einiges auf Salomo und seine Nachkommen in der Regierung über Israel, Anderes, wie die ewige Fortdauer des Thrones, hauptsächlich auf Christi Reich bezogen werden. Es ist daher auch richtig, was Calmet zu u. St. sagt, Bade aber a. a. O. S. 166 bestreitet: „Auch mufs man zwei Klippen eben wohl vermeiden, dafs man nämlich nicht das Ganze auf Jesus Christus, nicht das Ganze auf Salomo beziehe; und sich hüten, das buchstäblich von Jesus Christus zu nehmen, was von Salomo gesagt ist; oder von Salomo, was der Buchstabe als von Jesus Christus geltend aussagt."

Was nun durch Salomo und seine Nachkommen in der Regierung über Israel, und was durch Christus und seine Kirche seine Erfüllung erlangt hat, mufs aus der Erfüllung erkannt werden. Dafs Manches in den prophetischen Aussprüchen erst durch die Erfüllung deutlich und verständlich wird, bedarf kaum der Erwähnung und ist von uns im zweiten Bande der Beiträge zur Erklärung des A. T. ausführlich gezeigt worden. So war in unserer Weissagung verständlich, dafs Davids Same (Salomo) einen Tempel bauen, die königliche Macht oder Herrschaft bei seiner Familie bleiben und eine beständige Dauer haben werde. Dafs das Königthum ohne Unterbrechung fortdauern werde, wird gar nicht gesagt und kann daher auch nicht aus der Weissagung entnommen werden. Wenn nun auch Salomo und sein Reich in mehrfacher Hinsicht ein Vorbild des Messias genannt werden kann, wie namentlich durch seinen Namen שְׁלֹמֹה *pacificus*, der *Friedsame* (1 Chron. 22, 9; vgl. Jes. 9, 6. 7; Luc. 1, 79; 2, 14), durch seine *Weisheit* (1 Kön. 4, 29—34; 10, 1 ff.; vgl. Koloss. 2, 3; Phil. 3. 8), durch die Erbauung des Tempels (Zach. 6, 12. 13, wo von dem Messias, dem Erbauer eines geistigen Tempels, der Kirche, die Rede ist), dadurch, dafs er ein besonderer *Liebling Gottes* war, wie der Messias Jes. 42, 1; Matth. 3, 17; Joh. 3, 16) und

durch sein Reich des Friedens und der Herrlichkeit (vgl. Ps. 45, 14; Eph. 5, 25—27), so darf man doch in unserer Weissagung nicht etwa blofs Vorbildliches auf Christus und sein Reich finden. — Vgl. Michaelis crit. colleg. S. 461 ff., Hefs Geschichte Davids I, S. 423 ff., Anton de vaticin. Mess., Muntinghe zu Ps. 2.

X.

Die

letzten Worte Davids,

2 Sam. 23, 1—7.

In den Worten dieser Stelle, welche den letzten prophetisch-poetischen Aufschwung, den *Schwanengesang* Davids enthalten, die derselbe kurz vor seinem Tode aussprach, kommt der königliche Sänger noch einmal zurück auf die grofse, ihm durch Nathan zu Theil gewordene Verheifsung 2 Sam. 7, 12—16. Er spricht darin die Ueberzeugung aus, dafs Gott den mit ihm geschlossenen Bund halten und sein Thron eine beständige Dauer haben werde. Man kann diese Worte Davids als einen Psalm (1) ansehen, welcher aber nicht in die Psalmensammlung aufgenommen worden ist. Für das hohe Alter und die *Authentie* sprechen der hochpoetische Charakter, die inhaltsschwere Kürze des Styls und die Angemessenheit des Inhalts zur Situation, wie auch Thenius bemerkt hat.

Die Stelle, worin die Ausleger Mehreres verschieden erklären, lautet :

1 וְאֵלֶּה דִּבְרֵי דָוִד הָאַחֲרֹנִים נְאֻם דָּוִד בֶּן־יִשַׁי וּנְאֻם הַגֶּבֶר הֻקַם עָל
2 מְשִׁיחַ אֱלֹהֵי יַעֲקֹב וּנְעִים זְמִרוֹת יִשְׂרָאֵל : רוּחַ יְהוָה דִּבֶּר־בִּי וּמִלָּתוֹ
3 עַל־לְשׁוֹנִי : אָמַר אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לִי דִבֶּר צוּר יִשְׂרָאֵל מוֹשֵׁל בָּאָדָם צַדִּיק
4 מוֹשֵׁל יִרְאַת אֱלֹהִים : וּכְאוֹר בֹּקֶר יִזְרַח־שָׁמֶשׁ בֹּקֶר לֹא עָבוֹת מִנֹּגַהּ
5 מִמָּטָר דֶּשֶׁא מֵאָרֶץ : כִּי־לֹא־כֵן בֵּיתִי עִם־אֵל כִּי בְרִית עוֹלָם שָׂם
6 לִי עֲרוּכָה בַכֹּל וּשְׁמֻרָה כִּי־כָל־יִשְׁעִי וְכָל־חֵפֶץ כִּי־לֹא יַצְמִיחַ : וּבְלִיַּעַל

(1) Calmet bemerkt zum ersten Verse : »Verba haec Davidis apta veluti Psalmorum eius conclusio subiici possunt : seu potius optime continuari cum fine Psalmi septuagesimi secundi (LXXII) in haec verba desinientis : defecerunt laudes Davidis filii Jesse.«

7 כְּקוֹץ מֻנָד כֻּלָּהֶם כִּי־לֹא בְיָד יִקָּחוּ : וְאִישׁ יִגַּע בָּהֶם יִמָּלֵא בַרְזֶל וְעֵץ
חֲנִית וּבָאֵשׁ שָׂרוֹף יִשָּׂרְפוּ בַּשָּׁבֶת :

1 „*Und dies sind die letzten Worte Davids : Spruch*
Davids, des Sohne Isai's, — Und Spruch des Mannes, der
hochgestellt, des Gesalbten des Gottes Jakobs, und des lieb-
2 *lichen Sängers Israels : Der Geist Jehovas redet durch mich.*
3 *und sein Wort ist auf meiner Zunge. Es hat gesprochen*
der Gott Israels, zu mir geredet der Fels Israels : ein Herr-
scher unter den Menschen, ein gerechter Herrscher in Got-
4 *tesfurcht, der ist wie das Licht am Morgen : die Sonne*
geht auf, am Morgen ohne Wolken : Vom Strahle, vom
5 *Regen* (sproſst) *junges Grün aus der Erde. Ist* (nun) *nicht*
so mein Haus mit Gott (d. i. stehe ich nun mit den Mei-
nigen nicht in einem solchen Verhältnisse zu Gott), *daſs*
er ein ewiges Bündniſs gemacht hat mit mir, geordnet (fest-
gestellt) *in allem* (LXX auf alle Zeit) *und bewahrt. All*
mein Heil und all (mein) *Begehren, wird er es nicht sprossen*
6 (gedeihen) *lassen? Aber die Nichtsnützigen, wie Dornen*
7 *alle geflohene, die man nicht mit der Hand anfaſst. Wer*
sich ihnen naht, der ist gerüstet mit Eisen und Stange (eig.
mit spitzem Holz), *und mit Feuer werden sie verbrannt*
ohne Verzug."

Zur Rechtfertigung der von uns gegebenen Uebersetzung und zur Bestimmung des Sinnes müssen wir über Mehreres Einiges sagen. Zuvörderst verweisen wir auf die Literatur im exeget. Handbuche. Nach einigen Auslegern, wie Michaelis, Maurer, Dereser stehet הָאַחֲרֹנִים in Beziehung auf die Worte Davids Kap. 22, und bezeichnen וְאֵלֶּה דִּבְרֵי דָוִד הָאַחֲרֹנִים *Und dies sind die letzten Worte Davids*, welche Worte der alexandrinische Uebersetzer : *Καὶ οὗτοι οἱ λόγοι Δαυὶδ οἱ ἔσχατοι*, der Syrer : ܘܗܠܝܢ ܡ̈ܠܘܗܝ ܕܕܘܝܕ ܐܚܪ̈ܝܐ *und diese sind die letzten Worte Davids*, der arabische Uebersetzer : هذا آخِرُ كَلِمَاتِ دَاوُدَ *diese sind die letzten Worte Davids*, der

heil. Hieronymus: „haec autem sunt verba David novissima" wiedergeben, *späteres Lied*, nämlich Kap. 23, 2—7. Dereser übersetzt: „dies ist ein spätes Lied Davids." Diese Auffassung ist schwerlich richtig. Passender erscheint uns unsere Uebersetzung und der Sinn, nach welchem wir V. 2—7 die kurz vor Davids Tode gesprochenen Worte haben. Mit Jahn kann man dieselbe als Anhang ansehen. Paulus (exeg. krit. Abhandl. Nr. 6, 99—134) faſst דִּבְרֵי in der Bedeutung: *Begebenheiten* und bezieht die Ueberschrift auf alle folgende Stücke der Bücher Samuels und der Könige (2 Sam. 23, 8; 2 Kön. 2, 12), welche noch von David handeln und faſst sie: *zur späteren Geschichte Davids*. Man muſs zwar zugeben, daſs דָּבָר und דְּבָרִים bisweilen die Bedeutung *Sache*, *Begebenheit*, wie im Aramäischen מִלָּה, ܡܠܬܐ, arab. أَمْر eigentl. *Wort*, vgl. 1 Mos. 20, 10; 21, 11. 26; 1 Sam. 20, 2; 25, 36 u. a., haben, allein an unserer Stelle ist die Erklärung ganz gezwungen. Vatablus nimmt eine Beziehung zu den Psalmen und versteht jene Worte: postquam edidit omnes psalmos. Die richtigere Auffassung scheint uns zu sein, daſs jene Worte angeben sollen, daſs unsere Stelle den letzten prophetischen Ausspruch Davids enthalte, welchen er kurz vor seinem Tode aussprach und welcher insbesondere darum aufgezeichnet wurde, weil man denselben, wie auch V. 2 das נְאֻם deutlich angiebt, für einen *Seherspruch* (effatum propheticum) hielt (vgl. 4 Mos. 24, 3. 4. 15. 16, wo ebenfalls נְאֻם als *Seherspruch* vorkommt). Im Targum des Jonathan sind jene Worte erklärend übersetzt: אִלֵּין פִּתְגָמֵי נְבוּאַת דָּוִד דְּאִתְנַבֵּי לְסוֹף עַלְמָא לְיוֹמֵי נֶחָמְתָא דַעֲתִידִין לְמֵיתֵי׃ *Dies sind die Worte der Prophezeiung Davids, welche er geweissagt hat für das Ende der Welt, für die zukünftigen kommenden Tage des Trostes.* Diese Worte, wie die Uebersetzung des dritten Verses, lassen darüber keinen Zweifel, daſs Jonathan in dieser Stelle eine messianische Weissagung gefunden hat.

Die Worte : „dies sind die letzten Worte Davids,“ enthalten aber offenbar die Ueberschrift, welche der Sammler des prophetischen Spruchs Davids, oder der Verfasser der Bücher Samuels demselben vorgesetzt hat. Die folgenden Worte : „Spruch Davids, des Sohnes Isai's, des Gesalbten des Gottes Jakobs und des lieblichen Sängers Israels,“ welche der alexandrinische Uebersetzer : *πιστὸς Δαυὶδ υἱὸς Ἰεσσαὶ, καὶ πιστὸς ἀνὴρ ὃν ἀνέστησε κύριος ἐπὶ Χριστὸν θεοῦ Ἰακὼβ, καὶ εὐπρεπεῖς ψαλμοὶ Ἰσραήλ*, der Syrer : ܐܡܪ ܕܘܝܕ ܒܪ ܐܝܫܝ ܘܐܡܪ ܓܒܪܐ ܕܐܩܝܡ ܢܝܪܐ ܕܡܫܝܚܗ ܘܕܐܠܗܗ ܕܝܥܩܘܒ ܡܒܣܡ ܙܡܝܪܬܗ ܕܐܝܣܪܝܠ *Es spricht David Sohn Isai's, es spricht der Mann, der erhoben hat das Joch des Gesalbten und des Gottes Jakobs, der liebliche Gesänge Israels verfafst hat,*“ Jonathan: אֲמַר דָוִד בַּר יִשַׁי וַאֲמַר גַבְרָא דִמְרַבָּא לְמַלְכוּ מְשִׁיחָא בְמֵימַר אֱלָהֵיהּ דְיַעֲקֹב וְתַקִין לְמִמְנֵי בְחֵיךְ מְבַסַּם תּוּשְׁבְּחָתֵיהּ דְיִשְׂרָאֵל *Es spricht David, der Sohn Isai's und es spricht der Mann, der zur königlichen Herrschaft erhoben ist, der Gesalbte durch das Wort des Gottes Jakobs, welcher eingesetzt ist, um durch liebliches Spiel das Lob Israels zu ordnen;* der heil. Hieronymus : „dixit David filius Isai: dixit vir, cui constitutum est de Christo dei Jacob, egregius psaltes Israel“, wiedergeben, hält Otto Thenius („kurzgefafstes exegetisches Handbuch zum alten Testament,“ auch unter dem Titel : „Die Bücher Samuels.“ Leipzig 1842) ebenfalls für eine alte Ueberschrift des folgenden Ausspruchs, welchen der Sammler vorgefunden hat. Hiernach würden jene Worte nicht zum Liede gehören. Allein man kann diese Worte mit Grund als Worte Davids ansehen, die er selbst seinem Spruche vorgesetzt hat, wie auf ähnliche Weise Bileam 4 Mos. 24. 3. 4, wo derselbe spricht : „Spruch Bileams, des Sohnes Peors, Spruch des Mannes, geöffneten Auges u. s. w. David hatte ohne Zweifel jenen Spruch Bileams, welcher Israel grofse Verheifsungen giebt, vor Augen. Der Umstand, dafs David sich einen hochgestellten Mann, einen

Gesalbten Gottes und einen lieblichen Sänger Israels nennt, darf nicht auffallen, wenn man erwägt, dafs er nach göttlicher Bestimmung zum Thron gelangt und gesalbt war, und seine religiösen Lieder, die herrlichen Psalmen, vom Volke schon während seines Lebens in religiösen Versammlungen gesungen wurden und beliebt waren. Das Lied selbst hat er wohl zuerst seiner Familie, und somit auch dem Volke als ein Unterpfand übergeben, dafs Gott die ihm durch Nathan zu Theil gewordene Verheifsung treu erfüllen werde.

הֻקַּם עָל wird mit Clericus, Gesenius, de Wette, Maurer, Dereser u. a. richtig *der hoch gestellt*, oder *hochgestellt* wiedergegeben. Das Hophal הֻקַּם steht hier mit Verdoppelung des ק für הוּקַם. Das kurze *u* (Kübbuz) hat hier die Verdoppelung des ק bewirkt. Aehnlich das Hophal הֻנִּיחַ für הוּנַח Zach. 5, 11 von הֵנִיחַ, und הֻרַּם für הוּרַם Dan. 8, 11; vgl. Ewald's ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache, Leipz. 1844, §. 131, S. 255. Das Hophal הוּקַם bezeichnet *aufgerichtet, aufgestellt, erhoben sein.* עָל ist Substantiv und bezeichnet eigentl. *Höhe,* dann als concret. *der Höchste.* Vgl. Hos. 11, 7; 7, 16. הֻקַּם עָל bezeichnet daher eigentlich *in der Höhe* (d. i. hoch) *gestellt.* Es ist daher die Bemerkung von Thenius: „עָל *oben* würde nur hier in der Bedeutung von *hoch* stehen, und läfst sich durch Maurer's Bemerkung: poetice, tanquam adverb., ut תַּחַת infra 1 Mos. 49, 25, cf. אַחַר ibid. 22, 13 darum nicht rechtfertigen, weil in der ersten angeführten Stelle תַּחַת eben nur *unten,* aber nicht *tief* bedeutet, und weil in der zweiten mit LXX אֶחָד zu lesen ist", nicht gegen unsere Erklärung anzuführen. Der alexandrinische Uebersetzer hat anstatt הֻקַּם, welches durch seine Form auffällt, הֵקִים יְהוָה עָל gelesen, denn er hat übersetzt: „*ὃν ἀνέστησε κύριος ἐπὶ Χριστὸν* (der Mann) *den der Herr aufgestellt* (erhoben) *hat zum Gesalbten* des Gottes Israel, vgl. 5 Mos. 28, 26. Ueber עָל vgl. 3 Mos. 4, 35; 5, 17; 7, 5. Da י und מ, ם bisweilen verwechselt worden sind, so hat der-

selbe entweder הקמי abgekürzt aus הֻקַם יְהוָֹה gelesen, oder יְהוָֹה supplirt. Auch der syrische Uebersetzer, wie der arabische hat הֵקִים gelesen, indem der erstere, welcher עֹל *Joch* statt עָל gelesen hat, die Worte wiedergiebt: ܕܐܩܝܡ ܢܝܪܐ ܕܡܫܝܚܗ *der erhoben hat das Joch des Gesalbten* und der zweite: ٱلَّذِي ٱحْتَمَلَ إِصْرَ مَسِيحِهِ (der Mann), *der getragen hat das Joch seines Gesalbten.* Dagegen haben der heil. Hieronymus und der chaldäische Paraphrast Jonathan הֻקַם gelesen, und עָל für die Präposition עַל genommen, indem der erstere: *cui constitutum est* de Christo dei (dem Verheifsung war über den Gesalbten: Allioli, Loch und Reischl), der zweite: דִּמְרַבָּא לְמַלְכוּ מְשִׁיחָא *qui sublimatus est in regnum, unctus* wiedergegeben hat. Da der griechische, syrische und arabische Uebersetzer אֲשֶׁר vor הקם ausdrücken, so mufs angenommen werden, dafs sie entweder אֲשֶׁר vor הקם gelesen oder doch in Gedanken supplirt haben. מְשִׁיחַ אֱלֹהֵי יַעֲקֹב kommt nur an unserer Stelle vor und ist, da der eine wahre Gott, den Jakob und seine gläubigen Nachkommen verehren, *Jehova* ist, so viel als מְשִׁיחַ יְהוָֹה *Gesalbter Jehovas*, wie 1 Sam. 24, 7. 11; 26, 9. 11. 16. 23; 2 Sam. 1, 14. 16; 19, 22; 23, 1. Auch werden die Worte: נְעִים זְמִרוֹת יִשְׂרָאֵל verschieden übersetzt und erklärt. Der alexandrinische Uebersetzer giebt sie wieder: *εὐπρεπεῖς ψαλμοὶ Ἰσραήλ*. Jonathan: תַּקִּין לְמִמְנֵי בְּחֵיךְ מְבַסֵּם תּוּשְׁבְּחָתֵיהּ דְּיִשְׂרָאֵל constitutus, ut praeficiat in ludo suavitatis laudem Israel; der Syrer in der Peschito: ܡܒܣܡ ܙܡܝܪܬܗ ܕܐܝܣܪܝܠ qui suaves reddidit cantus Israelis; der heil. Hieronymus: *egregius psaltes Israel.* Clericus übersetzt und erklärt: „amoeni in psalmis Israelis, i. e. cuius ingenii suavitas intelligitur ex psalmis ab eo compositis, et qui apud Israelitas canuntur"; Michaelis giebt sie wieder: „beliebt durch Lieder, die Israel singt."

Die Uebersetzung des heil. Hieronymus ist offenbar die einfachste und richtig. Mit demselben stimmen auch Vatablus, Herder (Briefe, das Studium der Theol. betref. I, Br. 8), Gesenius, de Wette (des lieblichen Sängers Israels), Ewald (§. 513), Leander van Efs (wie de Wette), Maurer (suavis carminum, i. e. suavis poeta Israelis) überein. David wird der liebliche Sänger Israels genannt, weil seine religiösen Lieder, die Psalmen, in den religiösen Versammlungen gesungen wurden, bei dem Volke beliebt waren und man sich daran erbaute. Calmet bemerkt: „Author egregiorum carminum, quae totius Israelis deliciae sunt, deliciae scilicet sacrae poeseos Israelitarum.“ Da nach dieser Auffassung entweder das *objective* זְמִרוֹת mit dem *subjectiven* נְעִים zu verbinden, oder mit Maurer: *lieblich durch Gesänge* zu erklären ist, so meint Thenius, es könne noch gefragt werden, ob nicht mit dem alexandrinischen Uebersetzer (*εὐπρεπεῖς, Ἀλλ· ὡραῖοι*) נְעִימֵי zu lesen sei, und dieses : (Spruch) *der Liederwonne Israels* (Abstract. anstatt des Concret., des Sängers, an welchem sich Israel am meisten ergötzt) zu erklären sein möchte. Allein die Lesart נְעִימֵי (stat. const. von נְעִימִים bei Job 36, 11 *Annehmlichkeiten, Freuden*) kommt in keinem Manuscripte vor und drücken auch die übrigen alten Uebersetzer nicht aus. Da der syrische Uebersetzer, dem der ihm folgende arabische beistimmt, das ו vor נְעִים nicht ausdrückt, und נְעִים causativ fafst, und ו mit מ auch sonst verwechselt worden ist, so ist es nicht unwahrscheinlich, dafs jener מַנְעִים im Particip Hiphil gelesen hat. Es kommt aber sonst נָעֵם in Hiphil nicht vor. — Wir bemerken noch, dafs der alexandrinische Uebersetzer אָמֵן statt נְאֻם gelesen, indem er zweimal *πιστός* hat.

V. 2. Die Worte : „Der Geist Jehovas redet durch mich, und sein Wort ist auf meiner Zunge“, bezeichnen offenbar den folgenden Ausspruch Davids als höhere Eingebung. David will demnach sagen : dasjenige, was ich von dem zukünftigen Glücke und der Herrschermacht

meiner Nachkommenschaft sage, ist nicht blofs mein frommer Wunsch, sondern eine zuverlässige Weissagung, welche ich als ein von Gott Belehrter ausspreche. Die *feierliche* Einleitung weist, wie Thenius richtig bemerkt, darauf hin, dafs diese Aeufserung höchst wahrscheinlich dem Sterbelager des David angehöre. רוּחַ יְהוָֹה steht vorzugsweise, wenn von Mittheilung höherer Kräfte und Gaben die Rede ist, welche den Propheten durch Belehrung und Erleuchtung zu Theil werden, wie 4 Mos. 24, 2; 1 Sam. 10, 6. 10; 19, 20. 23; Jes. 42, 1; 59, 21; 1 Mos. 41, 38; vgl. Joel 3, 1; Jes. 44, 3; 59, 21. Auch werden die aufserordentlichen Kräfte und Gaben des Künstlers 2 Mos. 31, 3; 35, 31; des Kriegers Richt. 3, 10; 6, 34; 11, 29; 13, 25, des Regenten Jes. 11, 2 ff. durch *Geist Jehovas* oder *Gottes* bezeichnet.

V. 3. Dieser Vers, welchen der alexandrinische Uebersetzer: *Λέγει ὁ θεὸς Ἰσραὴλ, Ἐμοὶ ἐλάλησε φύλαξ ἐξ Ἰσραὴλ παραβολήν· Εἶπον ἐν ἀνθρώπῳ, πῶς κραταιώσητε φόβον Χριστοῦ* (dicit deus Israel, mihi locutus est *custos* ex Israel *parabolam*. Dixi in homine quomodo tenebitis timorem Christi?), der Syrer in der Peschito: ܐܡܪ ܐܠܗܐ ܕܐܝܣܪܝܠ ܘܠܝ ܐܡܪ ܬܩܝܦܐ ܕܐܝܣܪܝܠ ܕܫܠܝܛ ܒܒܢܝܢܫܐ ܟܐܢܐ ܘܕܫܠܝܛ ܒܕܚܠܝ ܐܠܗܐ *Der Gott Israels hat geredet und mir gesagt der Starke Israels, welcher Herrscher ist unter den gerechten Menschen, welcher Herrscher unter den Gott Fürchtenden*, der heil. Hieronymus: „Dixit deus Israel mihi, locutus est fortis Israel, dominator hominum, iustus dominator in timore dei", der chaldäische Paraphrast Jonathan: אֲמַר דָוִד אֱלָהָא דְיִשְׂרָאֵל עֲלַי מַלֵּל תַּקִּיפָא דְיִשְׂרָאֵל דְשַׁלִּיט בִּבְנֵי אֱנָשָׁא קוּשְׁטָא דַאֲנָא אָמַר לְמַנָּאָה לִי מַלְכָּא דְהוּא מְשִׁיחָא דַעֲתִיד דִּיקוּם וְיִשְׁלוֹט בִּדְחַלְתָּא דַיְיָ׃ *David sagte, der Gott Israels hat über mich gesprochen, der Starke Israels, welcher herrscht unter den Menschen-Söhnen, der wahrhaftige Richter hat gesagt, dafs er mir einen König stellen wolle, welcher der*

Messias ist, der sich erheben und herrschen wird in der Furcht des Herrn", wiedergegeben haben, wird von den Auslegern sehr verschieden erklärt. Einige, wie der heil. Hieronymus, der Chaldäer, Luther, Hezel u. a. fassen מוֹשֵׁל und die folgenden Worte als Apposition zu *Gott Israels* („es sprach der Fels Israels, der Herrscher über die Menschen, der gerechte Herrscher in der Furcht Gottes", oder „Gott Fürchtenden"); andere, wie Michaelis, Maurer u. a. als abhängig von אָמַר, so dafs dieses entweder für promisit und מוֹשֵׁל als Accusativ zu nehmen, oder vor מוֹשֵׁל *prodibit* zu suppliren wäre, wie Dathe, Bade und Maurer meinen; andere, wie Clericus, Herder, de Wette (in den Studien), Ewald (§. 609. 629), Thenius u. a. „wenn jemand unter den Menschen gerecht herrscht", in „der Furcht Gottes herrscht, der ist wie das Licht am Morgen" u. s. w.; andere : „Wer über die (oder specieller : über diese) Menschen herrscht, der sei ein gerechter Herrscher in der Furcht Gottes. . .," Vatablus : „dixit deus : dominatur super homines iustus sit, dominator habeat timorem. . ."

Was zuerst die Uebersetzung des Alexandriners betrifft, so ist dieselbe offenbar unzulässig und läfst sich nur aus Abschreiberfehlern oder einer falschen Lesung erklären. Das צוּר *Fels* hat er entweder erklärend durch *φύλαξ Wächter, Beschützer* wiedergegeben, oder wahrscheinlicher עָר oder עִיר, welches im Chaldäischen *Wächter* bedeutet, gelesen. Diese Verwechselung des צ mit ע findet sich auch 22, 3 wo צוּרִי durch *φύλαξ μου* = עָרִי wiedergegeben wird. Das *ἐξ*, welches in der edit. Aldin. fehlt, ist aus Verschreibung des Griechischen durch Wiederholung der zwei letzten Buchstaben des *φύλαξ* entstanden. Für מוֹשֵׁל hat der Alexandriner unrichtig מָשָׁל *παραβολή* gelesen. Statt *παραβολήν· Εἶπον* mufs *παραβολήν εἰπών* gelesen werden, vgl. Ezech. 12, 23. Der Grund, warum der Alexandriner צַדִּיק מוֹשֵׁל durch *πῶς κραταιώσητε* wiedergiebt, liegt in der Verschreibung אֵיךְ תַּמְשְׁלוּ. Vgl. Sprüchw·

12, 25; 16, 32; 17, 2. — Anstatt *φόβον Χριστοῦ* im cod. Rom., wird im cod. Alexand. *φόβον κυρίου* = יִרְאַת יְהוָה gelesen. Auch der Chaldäer las יְהוָה statt אֱלֹהִים. Es ist kaum zweifelhaft, dafs die Lesart *κυρίου* die richtige ist, welche von einem christlichen Abschreiber in *Χριστοῦ* umschrieben wurde. Da der chaldäische Paraphrast Jonathan diese Stelle vom Messias erklärt, so könnte auch ein jüdischer Abschreiber *Χριστοῦ* für *κυρίου* geschrieben haben. Die Worte: „ein Herrscher unter den Menschen" werden durch die folgende Worte: „ein *gerechter* Herrscher in *Gottesfurcht*" näher bestimmt, und dessen Regierung als eine gerechte und segenbringende bezeichnet.

Was nun zuerst die Uebersetzung der Worte dieses Verses von מוֹשֵׁל an betrifft, so halten wir die von uns gegebene für die richtige und als von David ausgesprochene. Ob ein Prophet beim Antritt der Regierung Davids diesen Ausspruch gethan und David wiederholt habe, lassen wir dahin gestellt; jedenfalls läfst sich kein haltbarer Grund für die Ansicht von Thenius anführen. — Es fragt sich nun, wer dieser gerechte Herrscher sei, der in Gottesfurcht regiert. Nach der Uebersetzung von Thenius und Anderer könnte *David* und jeder andere fromme israelitische König verstanden werden, welcher eine gerechte und dem Volke heilbringende Regierung führt. Wenn man aber erwägt, dafs im Folgenden von einem mit David und seinem Hause geschlossenen ewigen Bunde die Rede ist, und demselben ein ewiges Königthum von Nathan verheifsen worden, und es demselben bekannt war, dafs aus seinen Nachkommen der Messias als siegreicher König hervorgehen werde, vgl. Ps. 2. 45. 72, so scheint es uns kaum zweifelhaft, dafs David wenigstens vorzugsweise seinen gröfsten Nachkommen, den Messias, der als gerechter König verheifsen wird, im Auge habe. Dafs der Messias den Geist der Gottesfurcht und daran Wohlgefallen haben werde, weissagt auch Jesaia 11, 2. 3. Für diese Auffassung spricht auch die Feierlichkeit der Rede,

womit David die Verheifsung einleitet, und בָּאָדָם *unter den Menschen* d. i. nach Dathe unter dem Menschengeschlechte. Wäre blofs das Volk Israel gemeint, so wäre בָּעָם *unter dem Volke* oder *in Israel* zu erwarten. Da אָדָם öfters das ganze menschliche Geschlecht bezeichnet (Job 21, 33; 37, 7), so findet auch Dathe darin einen Beweis einer Prophezeiung vom Messias. Die Meinung von Thenius, dafs דָאָם hier stehe, weil von irgend einem *irgend wo* Herrschenden die Rede sei, ist uns ganz unwahrscheinlich. Als Herrscher, der auf seinem Throne sitzt, und als *gerechter* Herrscher und König wird der Messias auch Zach. 6, 12. 13; Jer. 23, 5. 6; 33, 15. 16 und namentlich Ps. 45 und 72 verheifsen und Mal. 4, 2 (3, 20) als שֶׁמֶשׁ צְדָקָה *Sonne der Gerechtigkeit* bezeichnet. Da nun auch Jonathan, der jüdischen traditionellen Erklärung folgend, an unserer Stelle eine Weissagung vom Messias gefunden hat, und dieselbe ganz an ihrer Stelle ist, so zweifeln wir nicht daran, dafs David hier wenigstens vorzugsweise vom Messias, seinem gröfsten Nachkommen, weissage. Dafs an unserer Stelle vom Messias die Rede sei, nehmen auch Cornelius a Lapide, Calmet, Bade, Loch und Reischl und andere an. Wir können daher Dereser u. a. nicht beistimmen, welche meinen, dafs David hier von der Erfüllung der allgemeinen Regentenpflichten, ohne welche sich kein blühendes Reich denken lasse, rede und er nur sagen wolle : „Wer über Menschen herrschen will, der mufs gerecht und gottesfürchtig sein.“ Wenn wir nun nach dem Gesagten auch nicht daran zweifeln, dafs David in seiner letzten feierlichen Rede hauptsächlich wenigstens seinen grofsen Nachkommen im Auge habe und das Glück seiner gerechten und glücklichen Herrschaft preist, so kann doch auch eine Mitbeziehung auf das davidische Königthum, namentlich auf die gerechten Nachfolger Davids, deren Regierung für Israel heilbringend ist, angenommen werden.

Die übrigen Erklärungen haben mehr oder weniger Einiges gegen sich. Dafs die Worte : „ein gerechter Herrscher unter den Menschen oder über die Menschen, ein Herrscher in Gottesfurcht, oder ein gerechter Herrscher der Gott Fürchtenden (wo das Abstract. יִרְאַת concret gefafst wird) nicht eine Apposition zu : Gott und Fels Israels sein können, ist einleuchtend, da von Gott nicht gesagt werden kann, dafs er in der Furcht Gottes regiere, und da derselbe auch über die, welche ihn nicht fürchten und treu verehren, ein gerechter Herrscher ist. Hierzu kommt, dafs nach den Worten : *Fels Israels* der Anfang der Rede Gottes an David folgen mufs. Dafs auch der gerechte Herrscher, der Herrscher in Gottesfurcht, nicht David sein kann, wie einige Ausleger wollen, geht daraus hervor, dafs nach einer so feierlichen Ankündigung V. 1 und 2 es ganz unpassend ist, dafs Gott so von David spricht, wie V. 3 f. geschieht. Gegen die Erklärung spricht auch בָּאָדָם *unter den Menschen*, weil, wenn von David die Rede wäre, derselbe ein Herrscher unter dem Volke Israel oder in Israel hätte genannt werden müssen. Auch die Erklärung von Michaelis, Maurer u. a., welche annehmen, dafs die Worte : „ein gerechter Herrscher unter den Menschen" u. s. w. abhängig von אָמַר in der Bedeutung promisit und als Accusativ zu fassen seien, ist unzulässig, weil אָמַר zu weit von מוֹשֵׁל entfernt steht und mit diesem Worte der Spruch anfängt. Ferner ist es auch unnöthig, vor מוֹשֵׁל mit Dathe und Maurer *prodibit* zu suppliren, da unsere Uebersetzung und Auffassung diese Ergänzung gar nicht fordert. David, indem er einen grofsen Herrscher und seine segenbringende Regierung vor seinem geistigen Auge hat, ruft aus : „ein gerechter Herrscher unter den Menschen, ein Herrscher in Gottesfurcht, der ist wie ein Licht am Morgen u. s. w." Dafs nicht מְשַׁל mit dem Alexandriner anstatt מוֹשֵׁל zu lesen, und, da jenes auch ein *Spottlied* bedeutet, Jes. 14, 4; Mich. 2, 4; Habak. 2, 6 u. a. nicht zu übersetzen sei : „sei der Fromme der

Welt ein *Hohn*, sei Frömmigkeit ein *Gespött*, doch wird er hervorgehen“ u. s. w. (Joh. G. Trendelenburg comment. in noviss. verba Dav. Gotting. 1779. 8, und fast so auch Schulz), beweist schon der Umstand, dafs die Lesart מוֹשֵׁל durch *alle* Versionen und Manuscripte bezeugt wird und diese Auffassung unzulässig ist.

Der Ausdruck : *Gott Israels* ist s. v. als : der eine wahre Gott Jehova, den Israel erkannt und verehrt. *Fels* von Gott gebraucht, bezeichnet ihn bildlich als einen Beschützer, Erretter und Befreier aus Gefahren. Vgl. 5 Mos. 32, 4. 15. 30; 2 Sam. 22, 2; Ps. 18, 3; 31, 3. 4; 42, 10; 62, 8; 71, 3; Jes. 17, 10; 26, 4.

V. 4. In diesem Verse wird der Herrscher V. 3 mit dem Lichte am Morgen verglichen und dadurch als einer bezeichnet, der die Menschen erleuchtet, die geistige Finsternifs entfernt, den Menschen höheres Leben verleiht und Freude und Glück verbreitet, wie die erwärmende und belebende Sonne, welche die Erde erleuchtet und ihr Fruchtbarkeit und Leben giebt. Die segensreiche Wirksamkeit des Herrschers wird hierdurch in dem schönsten Bilde dargestellt. Vgl. Ps. 72, 6; Jes. 45, 8. Diese Vergleichung des Herrschers mit einem Lichte ist hier sehr bezeichnend, da auch Christus ein Licht genannt wird Joh. 1, 4. 5. 9; 3, 19; 8, 12. Vgl. Ps. 27, 1; 36, 10; 60, 20; Mich. 7, 8. — Bis zu den Worten : „der ist, wie das Licht am Morgen,“ geht der *Hauptsatz*. Die Ausführung desselben beginnt mit : *die Sonne geht auf, am Morgen ohne Wolken : vom Strahle, vom Regen* (sprofst) *junges Grün aus der Erde.* Das ו vor כְּאוֹר steht hier erklärend für das Relativum, wie 1 Mos. 49, 25 : מֵאֵל אָבִיךָ וְיַעְזְרֶךָּ וְאֵת שַׁדַּי וִיבָרְכֶךָּ *vom Gott deines Vaters, welcher dir half und vom Allmächtigen, welcher dich segnete;* Job 29, 12 *dem Vaterlosen* וְלֹא עֹזֵר לוֹ *dem kein Helfer ist.* Vgl. Jes. 10, 10; 13, 14; Ps. 55, 20 u. a. Da das Gedeihen und das schnelle Wachsthum des Grases hauptsächlich von Sonnenschein und Regen abhängt, so sind hier Strahl und

Regen mit einander verbunden. דֶּשֶׁא bezeichnet das junge frische Grün von דָּשָׁא *grünen, sprossen* und ist verschieden von חָצִיר *Gras* und עֵשֶׂב der gröſseren Samen tragenden Pflanze. 1 Mos. 1, 11. 12; 5 Mos. 32, 2; 2 Sam. 23. 4; Job 6, 5. Der alexandrinische Uebersetzer, welcher יְבֹאוֹר בֹּקֶר *καὶ ἐν φωτὶ θεοῦ πρωΐας* wiedergiebt, hat ב für כ gelesen, welche Verwechselung öfters wegen der Aehnlichkeit der Buchstaben vorkommt. Der alexandrinische Codex hat *καὶ ἐν θεῷ φ. πρ.* nach Versetzung und Verschreibung. אֱלֹהִים, welches der alexandrinische Uebersetzer nach כְּאוֹר ausdrückt, findet sich in keinem Codex und wird von keinem anderen alten Uebersetzer wiedergegeben; woher man dasselbe wohl als einen Zusatz des Uebersetzers anzusehen hat. Da das Manuscript 2 bei Kennicott יְהוָה nach יִזְרַח hat, so wollte derselbe übersetzen : et sicut lux matutina orietur *Jehova*, sol. Vgl. Mal. 4, 2; Jer. 33, 16; Jes. 16, 1. Allein יְהוָה paſst hier nicht in den Zusammenhang und ist wahrscheinlich durch Wiederholung des יזרח entstanden. Der Grund, warum im römischen Codex לֹא עָבוֹת *ohne Wolken οὐ κύριος παρῆλθεν*, im alexandrinischen Codex bloſs *οὐ παρῆλθεν* wiedergegeben wird, liegt offenbar in der Verwechselung jener Worte mit לֹא עָבַר, indem das ו in עָבוֹת übersehen und ר statt ת gelesen wurde. *Κύριος* ist wahrscheinlich verschrieben aus *κυρίου* und eine am unrechten Ort in den Text gekommene Variante zu *Χριστοῦ* V. 3. — Für מִמָּטָר *vom Regen* haben der heil. Hieronymus und der syrische Uebersetzer : וּכְמִמָּטָר gelesen, indem jener *et sicut pluviis*, dieser ܘܡܢ ܡܛܪܐ *und vom Regen* übersetzt. Die Copula vor מִמָּטָר wird auch in mehreren Codices bei Kennicott und de Rossi angetroffen. Das כ ist, wie Thenius richtig bemerkt, zu viel geschrieben und aus מ, womit es öfters verwechselt worden ist, verschrieben.

V. 5. Nachdem David im vorigen Verse der den Menschen segen- und heilbringenden Regierung des groſsen Herrschers Erwähnung gethan hat, thut er in diesem Verse

mit frommer Freude der seinem Hause zu Theil gewordenen Verheifsung 2 Sam. 7, 12—16 Erwähnung, wonach das Königthum ewig bei seiner Nachkommenschaft bleiben soll. Dafs David hier auf 2 Sam. 7, 16 zurückblicke und diese Stelle die historische Glaubwürdigkeit der Weissagung Nathans beweise und in das höhere Alter Davids zu setzen sei, nimmt auch Thenius z. d. St. an. Da das ewige Königthum dem Davidischen nur mit Rücksicht auf den Messias verheifsen wird, so lag es ganz nahe, dafs David nach Erwähnung desselben als segen- und heilbringenden Herrschers auf jene durch den Propheten ihm gewordene Verheifsung eines ewigen Königthums zurückkommt und das innige Verhältnifs, worin er und seine Nachkommen zu Jehova stehen, hervorhebt. Diese Verheifsung bezeichnet David als ein Bündnifs, welches Jehova treu halten werde.

Die Worte : כִּי־לֹא־כֵן, welche der alexandrinische Uebersetzer : *οὐ γὰρ οὕτως*, der Syrer ܠܐ ܗܘܐ ܗܟܢܐ *nicht ist so*, der chaldäische Paraphrast Jonathan יַתִּירָא מִבְּכֵן plus est quam haec, der heil. Hieronymus : nec tanta est (domus mea) . . . . wiedergeben, sind fragend : *ist nicht also* —? zu übersetzen. Das כִּי kann man in der Bedeutung : *aber ja*, wie Jes. 8, 23, oder *nun aber*, wie Jes. 5, 7; Job 6, 21 nehmen. Nach Thenius dient כִּי hier nur zur Markirung der *Frage*, wie sonst הֲ. Ueber לֹא, wenn es fragend steht, s. Ewald's ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache des alten Bundes, Leipzig 1844, §. 314, S. 590; vgl. Neh. 5, 7; Zach. 8, 6; Ezech. 11, 13; 32, 2; Job 2, 9 und Hos. 10, 9; 11, 5; Klagl. 1, 12; 3, 38; Mal. 2, 15. — Auch Dereser nimmt an, dafs כִּי für ein Fragwort, wie 2 Mos. 8, 22; 1 Kön. 11, 22; Jes. 29, 16; 36, 20; Job. 12, 2 zu nehmen, oder dafs לֹא, welches in allen Uebersetzungen ausgedrückt werde, ein Schreibfehler sei. Die Frage darf man aber nicht nach der masoretischen Interpunction mit de Wette und Maurer bei עִם־אֵל *mit Gott* schliefsen, und כֵן auf den

Inhalt von dem 3. und 4. Vers beziehen, weil es dort, wie Thenius richtig bemerkt, keinen Anhalt hat, denn der Gottesspruch handelt nur von der göttlichen Majestät und der Einwirkung des gerechten Herrschers. Nach בַּכֹּל hat der alexandrinische Uebersetzer עֵת Zeit und שְׁמֻרָה ohne Copula gelesen, denn er hat übersetzt : *ἐν παντὶ καιρῷ πεφυλαγμένην*. Vielleicht ist die Lesart, welche der alexandrinische Uebersetzer ausdrückt, die richtige und das ו vor שְׁמֻרָה ein Ueberbleibsel von עֵת, wie auch Thenius annimmt. Der *ewige* Bund, den Gott mit David gemacht hatte, ist offenbar, wie schon gezeigt und bemerkt worden ist, die ihm von dem Propheten Nathan 2 Sam. 7, 12—16 zu Theil gewordene Verheifsung, dafs das Königthum bei seiner Nachkommenschaft bleiben werde. Dafs die ewige Herrschaft dem David hauptsächlich nur mit Rücksicht auf den Messias, seinen gröfsten Nachkommen, dem alle Völker gehorchen sollen, verheifsen worden ist, haben wir oben gezeigt. Vgl. Ps. 45, 7. 8 (Hebr. 1, 8. 9); Ps. 72, 5. 8—11; Jes. 9, 6. 7; Jer. 33, 14—17; Dan. 2, 34. 44. 45; 7, 13. 14; Mich. 4, 7. 8 (Hebr. 12, 22—24).

Die Worte : כִּי־כָל־יִשְׁעִי וְכָל־חֵפֶץ כִּי־לֹא יַצְמִיחַ sind zu übersetzen : „*ja all mein Heil und all* (mein) *Begehren, wird er es nicht hervorsprossen* (gedeihen) *lassen?* David will nämlich sagen : es ist mein sehnlichster Wunsch und ich sehe es für das gröfste Glück an, dafs mein Geschlecht eine beständige Fortdauer habe und das Königthum bei demselben bleibe und zu immer gröfserer Macht und gröfserem Glanze und Ruhme gelange. Das Sprossen, welches von Pflanzen gebraucht wird, ist hier auf das Heil und Begehren übertragen. Das Begehren ist hier das, was David sehnlichst verwirklicht wünscht. Dafs David hier hauptsächlich seinen gröfsten Nachkommen, den Messias, im Auge habe, kann um so weniger bezweifelt werden, da derselbe schon vor seiner Zeit verheifsen und von ihm selbst Ps. 2 verkündigt worden ist. Thenius meint, dafs der fromme königliche Greis an die

religiöse und *sittliche* Cultur seines Volkes, für die er so viel gethan, gedacht habe. Da David klar erkannte und es selbst erfahren hatte, daſs das Glück und Heil seiner Familie und des Volkes von der wahren Frömmigkeit, Gottesfurcht und Sittlichkeit abhänge, so muſs man zugeben, daſs er diese mit ganzem Herzen gewünscht habe; aber dabei hatte er doch hauptsächlich seinen groſsen Nachkommen, den Messias und sein Reich im Auge. Da der Messias צֶמַח Jer. 23, 5; 33, 15; Zach. 3, 8; 6, 12 genannt wird, so ist יַצְמִיחַ *er wird, möge sprossen lassen* auch passend auf denselben zu beziehen. Da יִשְׁעִי mit dem Suffix der ersten Person verbunden ist, so könnte man mit Grund vermuthen, daſs חֶפְצִי *mein Begehren* anstatt חֵפֶץ zu lesen und das י ausgefallen sei, zumal, da der chaldäische Paraphrast Jonathan und der syrische Uebersetzer dasselbe ausdrücken. Weil jedoch kein Manuscript die Lesart חֶפְצִי hat und das Suffix in ähnlichen Verbindungen bei dem folgenden Namen fehlt, so könnte es auch hier der Fall sein. Michaelis vermuthet, daſs עֲרוּכָה *verbirgt* anstatt עֲרוּכָה *geordnet* (festgestellt) gelesen werden müsse. Wenn auch diese Lesart ganz passend ist und viel Ansprechendes hat, so wird sie doch durch keine alte Uebersetzung bezeugt und ist auch nicht nöthig. Die Meinung von Michaelis, daſs nach dem alexandrinischen Uebersetzer כִּי־לֹא יַצְמִיחַ mit וּבְלִיַּעַל V. 6 zu verbinden und צְמִיחוֹ zu lesen sei, indem derselbe die Worte ὅτι οὐ μὴ βλαστήσῃ ὁ παράνομος, quoniam non germinabit iniquus wiedergiebt, ist nach dem Gesagten und insbesondere, wie Thenius richtig bemerkt, *unbedingt* abzuweisen, weil יַצְמִיחַ Hiphil ist, und כִּי־כָל־חֵפֶץ nicht, wie er übersetzt, heiſsen kann: *er* (Gott) *allein ist* u. s. w., weil in diesem Falle nothwendig כִּי הוּא לְבַדּוֹ oder doch כִּי הוּא (Maurer) stehen müſste. — Da der alexandrinische Uebersetzer, welcher בְּלִיַּעַל zum vorigen Verse gezogen und ὁ παράνομος übersetzt hat, die Copula ו vor בְּלִיַּעַל nicht ausdrückt, so war sie in seinem Manuscripte ohne Zweifel verwischt.

V. 6. Mit diesem Verse, welchen der alexandrinische Uebersetzer : *"Ωσπερ ἄκανθα ἐξωσμένη πάντες οὗτοι, ὅτι οὐ χερὶ ληφθήσονται*, der Syrer: ܘܡܣܟ̈ܠܐ ܐܝܟ ܩ̈ܘܨܐ ܩܫܝܐ ܟܠܗܘܢ ܡܢܗܘܢ ܕܠܐ ܗܘܐ ܒܐܝܕܐ ܡܬܢܣܒܝܢ ܟܠܗܘܢ *Und die Lasterhaften, sie alle sind wie harte Dornen; keine von diesen fafst man mit der Hand;* der heil. Hieronymus : „Praevaricatores autem quasi spinae evellentur universi : quae non tolluntur manibus" wiedergeben, beginnt der *Gegensatz.* David will in diesem und dem folgenden Verse sagen: Nicht so, wie meinem Hause, meiner Nachkommenschaft, welche wie eine Pflanze bei Sonnenschein und Regen unter Gottes Schutz gedeiht und kräftig heranwächst, wird es den Nichtsnutzigen, Boshaften und Gottlosen ergehen, indem diese wie die stechenden Dornen geflohen, ausgerottet und vertilgt werden. Unter den Nichtsnutzigen, Gottlosen sind wohl hauptsächlich die Feinde des Reiches Gottes, und namentlich des Davidischen Königthums zu verstehen, denen hier Untergang angekündigt wird. Da diese Worte den Nichtsnutzigen und Gottlosen Ausrottung ankündigen, so lag darin für Davids Nachkommen auch eine dringende Ermahnung, Jehova, dem einen wahren Gott, treu zu bleiben und seine Gebote gewissenhaft zu erfüllen. Ob David bei diesem allgemein hingestellten Gegensatz vornehmlich an Leute wie *Simei*, seinen bitteren Feind, und dergleichen gedacht habe, wie Thenius meint, läfst sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Das ו vor בְלִיַּעַל ist hier, wie öfters in Gegensätzen, durch *aber* zu übersetzen. בְלִיַּעַל (zusammengesetzt aus בְּלִי *nicht* und יַעַל *Nutzen*), welches eigentlich *Nichtsnutzigkeit*, dann *Nichtswürdigkeit*, *Schlechtigkeit*, *Bosheit*, *Gottlosigkeit*, *Verderben* bezeichnet, wird hier in concreter Bedeutung für nichtsnutzige, schlechte, gottlose und Unheil und Verderben stiftende Menschen gebraucht, wie Job 34, 18; Neh. 2, 1; bisweilen wird בְלִיַּעַל mit אִישׁ verbunden, und אִישׁ בְלִיַּעַל *Mann der Nichtsnutzigkeit* bezeichnet, nichtsnutzige, schlechte, gottlose Menschen. Vgl. 1 Sam. 25

25; 30, 22; 5 Mos. 13, 14; Richt. 19, 22; 20, 13; 1 Kön. 21, 10. Der Alexandriner übersetzt: *καὶ ἀνὴρ οὐ κοπιάσει ἐν αὐτοῖς*: et vir non laborabit in iis. Das von den Dornen entlehnte Bild ist hier sehr bezeichnend. Wie die Dornen, da sie die Benutzung des Ackerbodens hindern oder schmälern, ausgerottet werden müssen, so sollen auch die nichtsnutzigen, schlechten Menschen, welche das Gedeihen des Guten hindern, ausgerottet werden. Vgl. Jes. 10, 17, wo *Dornen* und *Disteln* ebenfalls bildlich vom Volke gebraucht wird. מֻנָּד für מֻנָּד Particip Hophal von נָדַד *fliehen, entfliehen* ist nicht mit Gesenius und de Wette: *weggeworfene*, sondern: *geflohene, verabscheute*, zu übersetzen, indem im Folgenden erst von ihrer Ausrottung die Rede ist. Die nur hier vorkommende Form כֻּלָּהֵם steht für כֻּלָּהֶם. „Da der Gutturał ה nach §. 40, bemerkt Ewald in seinem ausführlichen Lehrbuche der hebr. Spr. des a. B. §. 247, 1, S. 459, leicht vom Vocale ergriffen wird, so werden sie zuerst dadurch tonlos, daſs der Zwischenlaut betont werdend sich nach dem Gutturale richtet: ־ָהֶם, wie sich einmal 2 Sam. 23, 6 in Pausa alterthümlich כֻּלָּהֵם findet; dies dann aber ist fast beständig in ־ָם zusammengezogen." — Die Worte: כִּי־לֹא בְיָד יִקָּחוּ sind: *die* (כִּי relativ gefaſst, wie öfters) *man nicht mit der Hand anfaſst*, zu übersetzen. Die Dornen werden nicht mit der Hand angefaſst, weil sie dieselbe verwunden würden. So soll der Gute auch nicht mit schlechten, nichtswürdigen Menschen in nahe Berührung kommen und sich mit ihnen einlassen, weil sie ihm Schaden zufügen werden.

V. 7. Die Worte: אִישׁ יִגַּע בָּהֶם *wer sie anrührt*, wie de Wette übersetzt, können auch: „*wer* (um sie auszurotten) *in sie schlägt* übersetzt werden, indem נָגַע auch diese Bedeutung hat. S. 1 Mos. 32, 26. 33; 1 Sam. 6, 9; Job 19, 21, woher das Particip נָגוּעַ *geschlagen* Ps. 73, 14; Jes. 53, 4 und נֶגַע *Schlag, Streich* bedeuten. Dereser übersetzt: *wer sie vertilgt*. אִישׁ bezeichnet hier eigentl. *jedermann, jeder, wer* oder *der*. Die Worte: יִמָּלֵא בַרְזֶל

וְעֵץ חֲנִית, welche die Schilderung nach den einzelnen Bestandtheilen des Werkzeuges enthalten, sind mit de Wette: *der ist gerüstet* (oder *bewaffnet,* Dereser) *mit Eisen und Stange,* und nicht mit de Dieu und Michaelis: *der bekommt die Hand* (wie) *voll Eisen und Spiefse* zu übersetzen. עֵץ חֲנִית bezeichnet eine Stange oder Stock, woran ein eiserner *Haken* befestigt ist, womit man die Dornen aus der Erde rifs. Denn עֵץ bedeutet hier, wie das arab. عَصًا *Stock, Stab,* und חֲנִית von חָנָה *sich biegen, biegsam sein,* einen gekrümmten, *eisernen Haken* oder *Spiefs. . .* בַּשָּׁבֶת, welches der alexandrinische Uebersetzer : *αἰσχύνην αὐτῶν* (weil er nach Versetzung und Verschreibung בְּשָׁתָם las), der Syrer: ܠܫܠܡܐ *ad quietem,* der heil. Hieronymus : *usque ad nihilum* wiedergeben, ist nicht zu übersetzen mit Clericus: domi, oder mit Dathe und Dereser : *in fine = tandem,* sondern mit Thenius : *ohne Verzug,* eigentlich *im Aufhören,* sowie die Ausrottung beendigt ist, weil man keinen anderen Gebrauch von ihnen machen kann, als mit ihrer *Asche* die Felder zu *düngen.* Die Bedeutung *Aufhören* hat שֶׁבֶת (Infinitiv von יָשַׁב) auch Sprüchw. 20, 3; 22, 10. Es ist daher unnöthig, mit Movers (kritische Untersuchungen über die biblische Chronik) S. 79 anzunehmen, dafs בַּשָּׁבֶת aus dem 8. Verse, wo die Worte : יֹשֵׁב בַּשֶּׁבֶת (nom. prop.), in den vorhergehenden Vers eingedrungen sei und nicht dahin gehöre. Parallelstellen sind Matth. 3, 10 „*ἤδη δὲ καὶ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων κεῖται· πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν, ἐκκόπτεται, καὶ εἰς πῦρ βάλλεται.*“ Vgl. Matth. 13, 30.

Nachdem wir die einzelnen Verse der letzten prophetischen Worte Davids erklärt haben, bemerken wir noch, dafs nach dem Vorgange des chaldäischen Paraphrasten Jonathan auch viele ältere und neuere Interpreten hier eine messianische Weissagung finden. Dahin gehören namentlich Nicolaus von Lyra (Lyranus), Cornelius a Lapide, Tirinus, Calmet, Dereser, Allioli,

Loch und Reischl u. a. Cornel. a Lapide bemerkt zu V. 1: „Addit Chald. dici *novissima*, quia prophetiam continent de Christo in novissima et ultima mundi aetate nascituro, iuxta illud S. Joannis ep. 1, c. 2, 18. *Filioli novissima hora est*, et illud Pauli: *Novissime diebus istis locutus est nobis in filio*, Hebr. 1, 2.“ Und zu den Worten der Vulgata: „*Dixit vir, cui constitutem est de Christo dei Jacob*“ bemerkt er: „Primo plane sic de Christo exponas, q. d. Dixit David, cui facta est promissio de Messia, sive Christo ex se nascituro, qui est *Christus dei* veri, quem coluit Jacob Patriarcha, quia unctus a Deo in summum mundi regem et pontificem.“ Und Calmet zu jenen Worten: „Designat se David glorioso hoc sibi concesso beneficio, ut e stirpe sua oriatur Messias, unctus a deo Jacobi promissus.“ — Dafs David, dem in seiner Nachkommenschaft ein ewiges Reich und sein gröfster Nachkomme, der Messias, der ein geistliches, die ganze Erde umfassendes Reich gründen werde, verheifsen war, am Ende seines Lebens bei diesem Gegenstande gern verweilte, daraus Freude und Trost schöpfte und in einem prophetischen Ausspruche seine Gedanken und Wünsche aussprach, wird jeder leicht begreiflich finden.

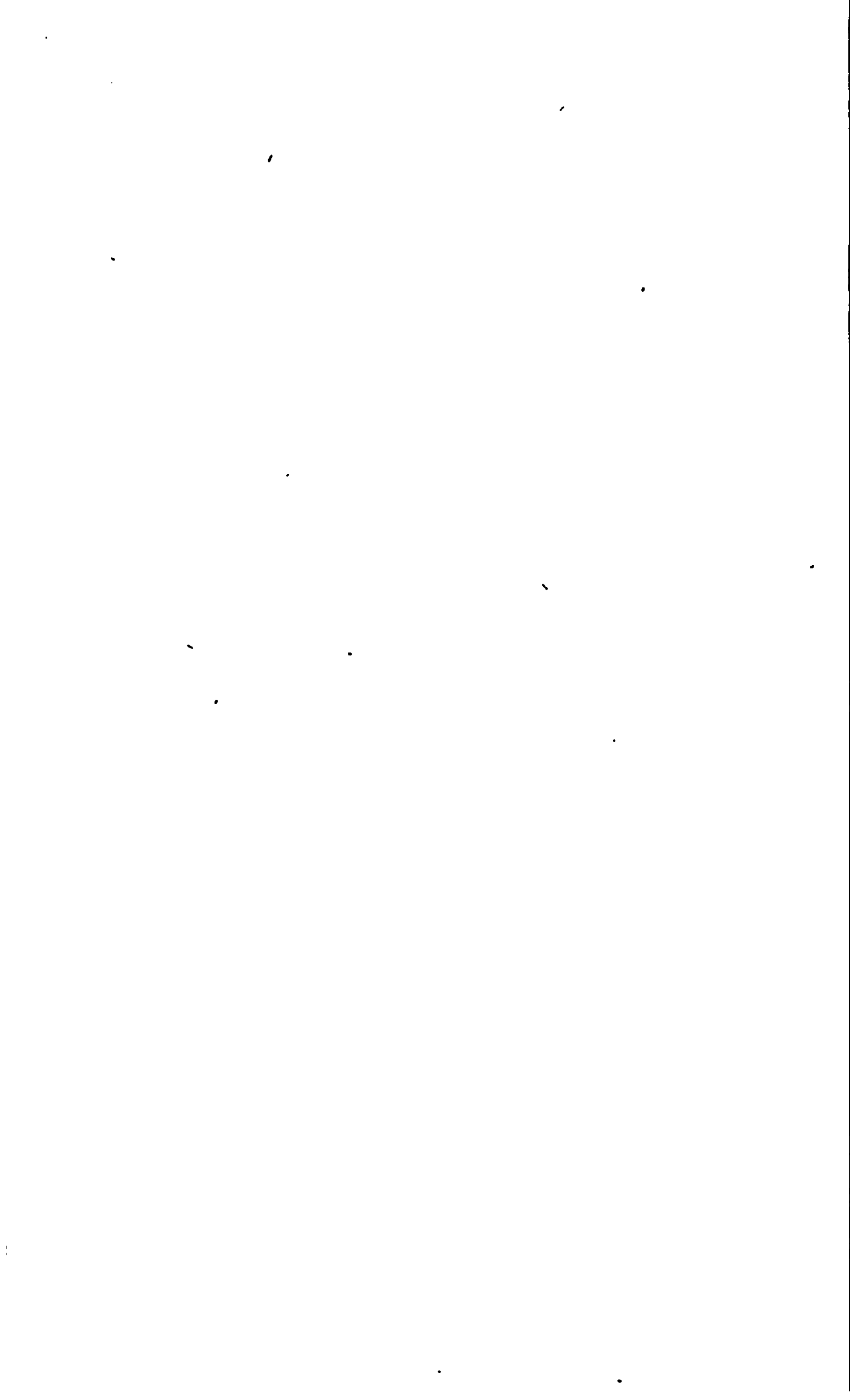
XI.

Ausspruch Jehovas an Salomo

nach der Einweihung des Tempels,

1 Kön. 9, 3—5,

worin demselben ein ewiges Königthum verheifsen wird.



Nachdem Salomo Israel zur Einweihung des von ihm erbauten Tempels zu Jerusalem sich hatte versammeln und die Stiftshütte in denselben auf den Berg Moria hatte bringen lassen, und sich eine Wolke, als Zeichen der gegenwärtigen Gottheit, welche das Heiligthum in Dunkel hüllte, auf dasselbe niedergelassen (1 Kön. 8, 1—10), Salomo ein kraftvolles Gebet verrichtet, viele Opfer dargebracht und das versammelte Volk wieder entlassen hatte (V. 11—66), erschien ihm Jehova wie zu Gibeon (3, 5) in der Nacht (2 Chron. 7, 12) und gab ihm die Versicherung der Erhörung seines Gebetes und der *ewigen* Fortdauer seines Thrones, 9, 3—5 mit folgenden Worten:

3 שָׁמַעְתִּי אֶת־תְּפִלָּתְךָ וְאֶת־תְּחִנָּתְךָ אֲשֶׁר הִתְחַנַּנְתָּה לְפָנַי הִקְדַּשְׁתִּי
אֶת־הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר בָּנִתָה לָשׂוּם שְׁמִי־שָׁם עַד־עוֹלָם וְהָיוּ עֵינַי וְלִבִּי
4 שָׁם כָּל־הַיָּמִים׃ וְאַתָּה אִם־תֵּלֵךְ לְפָנַי כַּאֲשֶׁר הָלַךְ דָּוִד אָבִיךָ
בְּתָם־לֵבָב וּבְיֹשֶׁר לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ חֻקַּי וּמִשְׁפָּטַי תִּשְׁמֹר׃
5 וַהֲקִמֹתִי אֶת־כִּסֵּא מַמְלַכְתְּךָ עַל־יִשְׂרָאֵל לְעֹלָם כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי עַל־דָּוִד
אָבִיךָ לֵאמֹר לֹא־יִכָּרֵת לְךָ אִישׁ מֵעַל כִּסֵּא יִשְׂרָאֵל׃ *Ich habe dein* 3
Gebet und dein Flehen, womit du vor mir geflehet hast, erhört; ich habe geheiligt dieses Haus, welches du gebaut hast, um meinen Namen daselbst zu setzen (d. i. um daselbst zu wohnen) *auf ewig; und meine Augen und mein Herz sollen daselbst sein alle Tage. Und nun, wenn du vor mir wan-* 4
delst, so wie David, dein Vater, gewandelt hat, in Unschuld des Herzens und Rechtschaffenheit, daſs du thust, was ich dir gebiete, (und) *meine Satzungen und Rechte hältst; so will* 5
ich den Thron deines Königthums über Israel bestätigen auf

ewig, so wie ich geredet zu David, deinem Vater, da ich sagte : es soll dir kein Mann umkommen vom Throne Israels.

Eine Parallelstelle findet sich mit einiger Verschiedenheit und mit Zusätzen und Abkürzungen an einzelnen Stellen, 2 Chron. 7, 12. 15—18. Die Worte : אֲשֶׁר בָּנִתָה übergeht der Chronist V. 16 und für לָשׂוּם hat er לִהְיוֹת. Die Worte : בְּתָם־לֵבָב וּבְיֹשֶׁר fehlen bei dem Chronisten V. 17, wie auch עַל־יִשְׂרָאֵל לְעוֹלָם. Für דִּבַּרְתִּי hat der Chronist V. 18 כָּרַתִּי (wie) *ich gelobt habe*, und אִישׁ מוֹשֵׁל *ein Mann der herrscht* für אִישׁ מֵעַל כִּסֵּא. Die Worte des Chronisten von תְּפִלָּתְךָ V. 12 an bis וְעַתָּה בָּחַרְתִּי V. 16 fehlen an unserer Stelle. Der Chronist ist demnach hier ausführlicher, wenn man jene wenigen Stellen ausnimmt. Das כָּרַתִּי ist eine Verdeutlichung des דִּבַּרְתִּי. Der Grund, warum der Chronist die Worte: „in Unschuld und Rechtschaffenheit“ überging, liegt vielleicht darin, daſs David dagegen in seinem Leben sich verfehlt hat. Die alten Uebersetzer haben denselben Text, den wir noch jetzt haben, vor Augen gehabt. Nur der chaldäische Paraphrast Jonathan hat שְׁמִי *mein Name* = Jehova durch שְׁכִנְתִּי *maiestas mea* und die Worte : וְהָיוּ עֵינַי וְלִבִּי durch וּתְהֵי שְׁכִנְתִּי שָׁרְיָא בֵּיהּ אִם רְעוּתִי מִתְעַבְדָא *und es wird meine Majestät darin* (in dem Tempel) *bleibend sein, wenn mein Wohlgefallen geschehen wird,* wiedergegeben. שְׁכִינָא eigentl. *Wohnung*, das *Inwohnen*, ist Bezeichnung der Gegenwart der göttlichen Majestät.

Die Verse 4 und 5 beziehen sich auf 8, 25. 26 und sind als eine specielle Antwort auf die Bitte Salomos anzusehen : „Und nun Jehova, Gott Israels, halte deinem Knechte (Diener) David, meinem Vater, was du zu ihm geredet, da du sagtest : kein Mann soll dir umkommen vor mir, der da sitzet auf dem Throne Israels (לֹא־יִכָּרֵת לְךָ אִישׁ מִלְּפָנַי יֹשֵׁב עַל־כִּסֵּא יִשְׂרָאֵל), wenn nur deine Söhne Acht haben auf ihre Wege, daſs sie vor mir wandeln, so wie du gewandelt hast vor mir“ (d. i. wenn deine Nachkommen auf dem Throne ihren Lebenswandel nach meinen

Geboten einrichten, wie David); so werde nun, Gott Israels, dein Wort wahr, welches du geredet hast (2 Sam. 7, 16) zu deinem Knechte, zu David, meinem Vater."

Da 2 Sam. 7, 12—16 in der Verheiſsung Jehovas an David diesem die unbedingte Zusicherung gegeben wird, daſs sein Haus (Nachkommenschaft) und Thron in Ewigkeit fortbestehen solle, an unserer Stelle aber der ewige Fortbestand des Thrones Salomos an die *Bedingung* geknüpft wird, daſs Salomo und seine Nachfolger nach dem Beispiele Davids in Unschuld des Herzens und in Rechtschaffenheit wandeln und alle Gebote und Satzungen Jehovas erfüllen, so fällt diese Bedingung mit der hinzugefügten Drohung V. 6 f. auf, daſs, wenn Salomo und seine Nachkommen nicht jene Gebote und Satzungen Jehovas halten und anderen Göttern dienen, Israel aus dem Lande Canaan würde ausgerottet und der Tempel, welchen Jehova seinem Namen geheiligt, verworfen und Israel durch sein trauriges Schicksal den Heiden zum Gespötte und zum Sprüchworte werden (vgl. 5 Mos. 28, 37). Diese Drohung wurde zur Zeit des babylonischen Exils erfüllt, und Jechonias war der letzte König, nach welchem, wie Jeremias weissagt, kein König mehr von seinen Nachkommen auf Davids Throne sitzen solle; was auch durch die Geschichte bestätigt wird. Wie lassen sich nun diese Stellen vereinigen? Wie läſst es sich erklären, daſs in der einen Stelle dem David die ewige Fortdauer seines Thrones (2 Kön. 7, 16) verheiſsen, in der anderen dem Salomo der Verlust des Thrones, die Wegführung des Volkes in's Exil und die Zerstörung des Tempels gedroht wird, wenn er und seine Nachkommen nicht vor Jehova in Unschuld des Herzens und in Rechtschaffenheit wandeln, wie David? Da die Verheiſsungen bisweilen bedingungsweise ertheilt werden, ohne daſs der Bedingungen Erwähnung gethan wird, so könnte es scheinen, daſs in der Verheiſsung an David 2 Sam. 7, 16 die Bedingung unerwähnt geblieben, hingegen in der Verheiſsung an Salomo

dieselbe hinzugefügt worden sei. Da David von seiner Seite die Bedingung erfüllte, hingegen Salomo nicht, so könnte man auch hierin einen Grund finden, daſs in der Verheiſsung an David die Bedingung unerwähnt geblieben wäre. Allein hiergegen spricht der Umstand, daſs auch an zahlreichen anderen Stellen, welche sich auf den Messias, den gröſsten Nachkommen Davids und Salomos, beziehen, von einem ewigen Throne und Königthum die Rede ist, wie aus Ps. 45, 7. 8 (vgl. Hebr. 1, 8. 9); Ps. 72, 5. 8—11; Ps. 89; Ps. 110; Ps. 132; Jer. 33, 14—17; Mich. 4, 7. 8 u. a. St. zur Genüge erhellt. Nach Amos 9, 11 (vgl. Apgsch. 15, 15 ff.; Dan. 2, 34. 44. 45) soll die zerfallene Hütte Davids, d. i. sein Reich, wieder aufgerichtet werden. Nach Ezech. 34, 23. 24 will Jehova einen einzigen Hirten, seinen Knecht David, über Israel setzen, der es weiden soll, und nach Ezech. 37, 34 soll David König sein und ein Hirt über alle. Soll nun nach diesen Stellen, ungeachtet der Verstoſsung der Nachfolger Salomos vom Throne, doch derselbe ewig dauern, so unterliegt es keinem Zweifel, daſs in der dem David zu Theil gewordenen Verheiſsung einer ewigen Fortdauer des Thrones hauptsächlich auf Davids gröſsten Nachkommen, den Messias, dessen Thron ewig dauern soll, hingeblickt und auf den temporären Verlust des Thrones in der Nachkommenschaft Davids keine nähere Rücksicht genommen wird. In der Verheiſsung an Salomo aber wird hauptsächlich auf seine natürlichen Nachkommen auf dem Throne gesehen und diesen der Verlust desselben angekündigt, wenn sie nicht die gesetzten Bedingungen erfüllen. Auf diese Weise sind beide Verheiſsungen zu vereinigen und wahr. Es kann demnach von einem eigentlichen Widerspruche in jenen Verheiſsungen an David und Salomo nicht die Rede sein. Daſs die nach David und Salomo lebenden Propheten jene Verheiſsungen, die ihnen bekannt sein muſsten, in jenem von uns angegebenen Sinne gefaſst und darin keinen Widerspruch gefunden haben, unterliegt

keinem Zweifel. Man hat daher auch nicht nöthig, die Schwierigkeit durch die Annahme zu lösen, daſs von David als Typus und Vorbild des Messias die Rede sei und ihm als solchem ein ewiger Thron verheiſsen werde. Ueber die einzelnen Worte unserer Stelle haben wir hier nichts hinzuzufügen, weil sie deutlich und bereits oben bei Erklärung der Stelle 2 Sam. 7, 12—16 erläutert worden sind.

XII.

Einige andere Stellen

der deuterocanonischen Bücher Baruch und Tobias,

welche

von vielen Gelehrten den messianischen beigezählt werden.

Es ist die Meinung vieler Kirchenväter und späterer Theologen, dafs nicht blofs in den protocanonischen historischen und prophetischen Büchern des A. T., sondern auch in den deuterocanonischen einige Stellen sich finden, welche sich auf Christus, den Messias, beziehen. Man zählt namentlich zu denselben

1) Baruch 2, 34. 35 : *Καὶ ἀποστρέψω αὐτοὺς εἰς τὴν γῆν, ἣν ὤμοσα τοῖς πατράσιν αὐτῶν, τῷ Ἀβραὰμ, καὶ τῷ Ἰσαὰκ, καὶ τῷ Ἰακὼβ, καὶ κυριεύσουσιν αὐτῆς· καὶ πληθυνῶ αὐτοὺς, καὶ οὐ μὴ σμικρυνθῶσι. Καὶ στήσω αὐτοῖς διαθήκην αἰώνιον, τοῦ εἶναί με αὐτοῖς εἰς Θεὸν, καὶ αὐτοὶ ἔσονταί μοι εἰς λαόν· καὶ οὐ κινήσω ἔτι τὸν λαόν μου Ἰσραὴλ ἀπὸ τῆς γῆς, ἧς ἔδωκα αὐτοῖς.*

2) Die von vielen Vätern angeführte Stelle Kap. 3, 36(35)—38(37) : *Οὗτος ὁ Θεὸς ἡμῶν, οὐ λογισθήσεται ἕτερος πρὸς αὐτόν. Ἐξεῦρε πᾶσαν ὁδὸν ἐπιστήμης, καὶ ἔδωκεν αὐτὴν Ἰακὼβ τῷ παιδὶ αὐτοῦ, καὶ Ἰσραὴλ τῷ ἠγαπημένῳ ὑπ' αὐτοῦ. Μετὰ τοῦτο ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη, καὶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη.*

3) Kap. 4, 37 : *Ἰδοὺ, ἔρχονται οἱ υἱοί σου οὓς ἐξαπέστειλας, ἔρχονται συνηγμένοι ἀπὸ ἀνατολῶν ἕως δυσμῶν τῷ ῥήματι τοῦ ἁγίου, χαίροντες τῇ τοῦ Θεοῦ δόξῃ.* Vgl. Jes. 43, 5; 60, 4; 49, 18; Jer. 13, 20; Ps. 107, 3.

4) Kap. 5, 1—5 : *Ἔκδυσαι Ἱερουσαλὴμ τὴν στολὴν τοῦ πένθους καὶ τῆς κακώσεώς σου, καὶ ἔνδυσαι τὴν εὐπρέπειαν τῆς παρὰ τοῦ Θεοῦ δόξης εἰς τὸν αἰῶνα. Περιβαλοῦ τὴν διπλοΐδα τῆς παρὰ τοῦ Θεοῦ δικαιοσύνης, ἐπίθου τὴν μίτραν*

ἐπὶ τὴν κεφαλήν σου τῆς δόξης τοῦ αἰωνίου. Ὁ γὰρ θεὸς δείξει τῇ ὑπ' οὐρανὸν πάσῃ τὴν σὴν λαμπρότητα. Κληθήσεται γάρ σου τὸ ὄνομα παρὰ τοῦ θεοῦ εἰς τὸν αἰῶνα, Εἰρήνη δικαιοσύνης, καὶ δόξα θεοσεβείας. Vgl. Jes. 62, 4.

Aus dem Buche des Tobias gehört 5) hierher eine Stelle des Lobgesanges Kap. 13, von V. 11 (Vulg. 14) an. Namentlich sind es die Verse 11 : *Ἔθνη πολλὰ μακρόθεν ἥξει πρὸς τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ, δῶρα ἐν χερσὶν ἔχοντες, καὶ δῶρα τῷ βασιλεῖ τοῦ οὐρανοῦ. γενεαὶ γενεῶν δώσουσί σοι ἀγαλλίαμα* . . und 13 : *Χάρηθι καὶ ἀγαλλίασαι ἐπὶ τοῖς υἱοῖς τῶν δικαίων, ὅτι συναχθήσονται καὶ εὐλογήσουσι τὸν κύριον τῶν δικαίων.* . . Vgl. Jes. 60, 3; Ps. 72, 2. 8—11. 17.

Und 6) Kap. 14, wo es nach Verheifsung der Rückkehr aus dem Exile und der Wiedererbauung Jerusalems und des herrlichen Tempels, wovon schon die Propheten geredet haben, V. 6. 7. (8. 9) heifst : *Καὶ πάντα τὰ ἔθνη ἐπιστρέψουσιν ἀληθινῶς φοβεῖσθαι κύριον τὸν θεὸν, καὶ κατορύξουσι τὰ εἴδωλα αὐτῶν. Καὶ εὐλογήσουσι πάντα τὰ ἔθνη κύριον· καὶ ὁ λαὸς αὐτοῦ ἐξομολογήσεται τῷ θεῷ· καὶ ὑψώσει κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ, καὶ χαρήσονται πάντες οἱ ἀγαπῶντες κύριον τὸν θεὸν ἐν ἀληθείᾳ καὶ δικαιοσύνῃ, ποιοῦντες ἔλεος τοῖς ἀδελφοῖς ἡμῶν.* Vgl. Jes. 43, 5; 49, 12; 60, 4; Jerem. 16, 15.

Wenn es nun auch nicht unsere Absicht ist, diese Stellen ausführlich zu behandeln, so können wir doch nicht umhin, über dieselben, namentlich über Baruch 3, 38 Einiges zu sagen. Die Frage, ob in diesen Stellen messianische Weissagungen oder Beziehungen sich finden, wird zwar auch von theologischen Gelehrten verschieden beantwortet, indem einige, wenn man etwa Baruch 3, 38 ausnimmt, darin keine messianischen Weissagungen und directe Beziehungen auf den Messias anerkennen; allein wir sind doch der Meinung, dafs sich darin eine messianische Beziehung und ein messianischer Gehalt nicht verkennen läfst. Unsere Gründe sind vornehmlich folgende :

1. Für eine Beziehung dieser Stellen auf den Messias oder doch auf die messianische Zeit spricht erstens der Umstand, dafs die Verfasser solche Stellen des A. T. im Auge gehabt haben, welche sich auf den Messias beziehen. Wie in mehreren Stellen, welche sich auf den Messias und sein Reich beziehen, von einem glücklichen Zustande des Volkes Israel nach der Rückkehr aus dem Exile und von einer Bekehrung der Heiden und deren Gottesverehrung zu Jerusalem die Rede ist, so ist dieses auch der Fall in den obigen Stellen. Vgl. Mich. 5, 1—5; Jes. 2, 2. 3; 6, 9; 11, 10—16; 49, 6. 7; 55, 1—5. 60; 66, 19. 20; Jer. 3, 17; 23, 5—8; 31, 33; Ps. 2, 6. 8; Ps. 72; Dan. 2, 44; 1 Mos. 49, 10; 4 Mos. 24, 17—19 mit Bar. 2, 34. 35; 4, 37. Wenn es nun aufser Zweifel ist, dafs die glückliche Zeit, welche dem auserwählten Volke Israel bevorsteht, und die Bekehrung der Heiden nach den Aussprüchen der Propheten im Grofsen und Ganzen erst in der messianischen Zeit erfolgen soll, so kann man nicht umhin, anzunehmen, dafs auch Baruch und Tobias in den angeführten Stellen hauptsächlich von der messianischen Zeit reden. Es wird zwar Baruch 2, 34. 35; 4, 37 nur gesagt, dafs die Exulanten Israels in das Land der Väter zurückkehren, darin herrschen und sich vermehren sollen und dafs Gott mit ihnen einen ewigen Bund errichten wolle, dafs er ihr Gott und sie sein Volk sein sollen, allein der Umstand, dafs nach Baruch 3, 37 (38) die *σοφία* (nach Vielen Gott) auf Erden erscheinen und mit den Menschen umgehen soll und Gott nach Bar. 5, 3 allen Bewohnern der Erde den Glanz Jerusalems zeigen und seinen Namen auf ewig : *Friede der Gerechtigkeit und Ruhm der Gottseligkeit* (*εἰρήνη δικαιοσύνης, καὶ δόξα θεοσεβείας*) nennen will, läfst nicht daran zweifeln, dafs Baruch hauptsächlich die von früheren Propheten verkündete glückliche messianische Zeit im Auge hat, und dafs Jerusalem als Typus des vom Messias zu gründenden Gottesreichs, welches eine Fortsetzung der

alten Theokratie ist, erscheint. Man kann um so weniger daran zweifeln, dafs Baruch die glückliche messianische Zeit, die nach den Weissagungen der Propheten mit der Theokratie des alten Bundes verbunden erscheint, im Auge hat, weil ihm die betreffenden Aussprüche der Propheten, die von jener Zeit handeln, bekannt waren. So kann der *ewige Bund*, welchen Gott nach Bar. 2, 35 mit seinem Volke schliefsen will, doch nur der *neue Bund* (בְּרִית חֲדָשָׁה) sein, welchen Jehova nach Jer. 31, 33 mit dem Hause Israel schliefsen und dessen Gesetz er ins Herz schreiben will (vgl. Ezech. 11, 19; 36, 26). Und dieser Bund ist nach Hebr. 8, 8—13 offenbar der von Christus gestiftete. Ganz deutlich ist die Uebereinstimmung der Verkündigung des Tobias mit den messianischen Weissagungen über die Bekehrung der Heiden Kap. 13, 11, wo derselbe in dem Lobgesange sagt, dafs viele Völker fernher zum Ruhme Gottes, des Herrn Israels, mit Gaben in den Händen kommen, dieselben dem Könige des Himmels darbringen und die spätesten Geschlechter ihm ihren Lobgesang weihen würden (1).

2. Ein zweiter Grund, welcher uns nöthigt, anzunehmen, dafs Baruch und Tobias hauptsächlich in jenen Stellen die messianische Zeit im Auge haben, liegt darin, dafs dann, wenn diese Beziehung nicht angenommen wird, ihre Kenntnifs der früheren auf den Messias und sein Reich sich beziehenden Weissagungen geläugnet oder ein Mifsverstehen derselben oder doch ihre höhere Belehrung über die Zukunft in Zweifel gezogen werden mufs. Dieses aber wird schwerlich ein katholischer Gelehrter, welcher auch jene Bücher für canonisch hält, annehmen können.

---

(1) Cornelius a Lapide bemerkt zu dieser Stelle : »Praedicit conversionem omnium gentium ad Christum, quae ecclesiam, quasi Christi sponsam adorarunt, id est humillime venerati sunt et coluerunt, ac venerantur et colunt. Idem praedixit Isaias cap. 49, 23.«

3. Hierzu kommt ferner, dafs jene Aussprüche erst in der messianischen Zeit ihre Erfüllung erhalten haben und die Erfüllung in Betreff der Bekehrung der Heiden noch fortdauert, Israel noch gröfsten Theils in seiner Verblendung sich befindet und im Christenthum nicht das von den Propheten verkündete Heil aller Völker anerkennt.

5. Auch haben viele neuere Ausleger in jenen Stellen, namentlich in der Stelle Baruch 3, 38, eine messianische Weissagung gefunden und diese nach dem Vorgange vieler Väter von Christus erklärt. Da diese Stelle einige Schwierigkeiten darbietet, so wollen wir darüber Weniges sagen. Die Differenz der Erklärer besteht hauptsächlich darin, dafs Einige die *Weisheit*, Andere *Gott* für das Subject halten, ferner darin, dafs einige unter σοφία die göttliche Offenbarung am Sinai oder überhaupt die göttliche Offenbarung, Andere im hypostatischen Sinne die persönliche Weisheit, den λόγος, Christus, verstehen. Der Grund, warum man darüber eine verschiedene Ansicht hat, ob das Subject zu V. 38 ἡ σοφία, worauf sich αὐτὴν V. 37 bezieht, oder ὁ θεὸς (V. 36) sei, liegt darin, dafs ὤφθη und συνανεστράφη dieses unbestimmt lassen. Es mufs daher aus dem Zusammenhange entnommen werden, ob man *die Weisheit* oder *Gott* als Subject anzusehen habe. Und dieser läfst es kaum zweifelhaft, dafs nicht ὁ θεὸς (V. 36), sondern ἡ σοφία das Subject ist. Denn von V. 12 an ist von der *Weisheit* die Rede, indem daselbst die Ursache, warum Israel sich in dem Exile befindet, darin gesetzt wird, dafs es die Quelle der Weisheit verlassen habe (ἐγκατέλιπες τὴν πηγὴν τῆς σοφίας). Nach V. 15 ff. ist die wahre Weisheit, wie die Erfahrung lehre, nicht durch menschliches Sinnen und Bemühen zu finden, sondern von Gott, dem Allmächtigen und Allwissenden, der allein im Besitze derselben sei (V. 31), dem Volke Israel mitgetheilt (V. 27. 37; Ps. 14, 7. 19). Da nach V. 37 Gott (V. 36) alle Wege der Weisheit kennt und sie dem Jakob, seinem Diener, und Israel, seinem Geliebten d. i. dem

Volke Israel, gegeben hat, so kann man nicht umhin, anzunehmen, dafs V. 38 die im vorhergehenden Verse genannte Weisheit gemeint sei, welche auf Erden erschienen und mit den Menschen umgegangen ist. . . . Da nun Israel als das einzige Volk bezeichnet wird, welches sich des Besitzes der göttlichen Weisheit erfreut, so frägt sich, worin diese bestehe. Mehrere Ausleger sind der Meinung, dafs Baruch die Offenbarung Gottes am Sinai meine. Allein diese Auffassung ist offenbar eine zu beschränkte. Denn da überhaupt von der Weisheit die Rede ist, welche Israel verliehen wurde, so darf dieselbe nicht auf die ihm am Sinai zu Theil gewordene Offenbarung beschränkt, sondern mufs auf alles, was Gott für die Belehrung und Erhebung des Volkes Israel gethan, bezogen werden. Es gehören aufser der Offenbarung am Sinai dahin die den Propheten zu Theil gewordenen Offenbarungen, so wie deren Belehrungen und Ermahnungen, und die göttliche Führung und Leitung des Volkes, ja der Offenbarer selbst. Da nun im Pentateuch und anderen Büchern des alten Testaments des מַלְאַךְ יְהוָֹה und מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים *der Engel, Gesandte Jehovas und Gottes* als Offenbarer, Gesetzgeber und Führer Israels erscheint, so müssen die Worte Baruchs V. 38 auch auf diesen und sein Wirken bezogen werden. Darf jener nicht ausgeschlossen werden, so kann, da er in sichtbarer Gestalt öfters erschienen ist, auch von ihm gesagt werden, dafs er mit den Menschen umgegangen sei. Hiernach könnte *ὤφθη* und *συνανέστράφη* von der Vergangenheit verstanden werden. Wird nun die Weisheit als eine persönliche gefafst, so wird man mit Grund jenen *Engel Jehovas* und die Weisheit als dasselbe Wesen nehmen können. Aber eine Beschränkung der Wirksamkeit der Weisheit auf die Zeit der Gesetzgebung und die Zeit bis Malachi scheint unzulässig, weil Baruch von derselben sagt : *μετὰ τοῦτο . . . ὤφθη* d. i. *darnach ist sie* (die Weisheit) *auf Erden erschienen*. . . . Diese Schwierigkeit läfst sich jedoch durch die Annahme lösen,

dafs das Präteritum, welches bei den Propheten, die die Zukunft als Gegenwart schauten, öfters (Jes. 9, 5; 7, 14) für das Futurum gebraucht wird, auch hier für dasselbe stehe, und Baruch hauptsächlich Christus nach seiner Erscheinung im Fleische im Auge habe. Vgl. Sir. 24, 8 (Vulg. 12). Will man aber annehmen, dafs Baruch von der Vergangenheit rede, so wäre dieses zulässig, wenn man unter ἡ σοφία und מַלְאַךְ יְהוָה dasselbe Wesen und unter der Offenbarung hauptsächlich die am Sinai versteht. Denn nach derselben hat jener Engel das Volk Israel geführt und ist öfters erschienen. Eine Beschränkung auf jene Zeit ist aber, wie bemerkt, unzulässig, woher also die Erscheinung der Weisheit und deren Umgang mit den Menschen auch auf die spätere Zeit und selbst auf die Zeit nach der Ankunft Christi im Fleische bezogen werden kann. — Nach dem Gesagten wäre also die Weisheit nicht blofs die Offenbarung und die Wohlthaten, die dem Volke Israel zu Theil geworden sind, sondern auch die persönliche Weisheit = ὁ λόγος. Auf ähnliche Weise bezeichnet : Gott ist die Weisheit, den Sohn Gottes und die Weisheit, die er ertheilt. Dafs auch im Buche der Weisheit und Jesu, des Sohnes Sirach, von der σοφία τοῦ θεοῦ als von einem persönlichen Wesen gesprochen wird, ist auch die Meinung vieler Väter. Vgl. Weish. 7, 22—27; 8, 1. 8; 9, 4. 9. 11. 17; 10, 1. 17; 11, 1. 4. 17. 21; Sir. 1, 1 ff.; 3, 19; 4, 7; 24, 3—5; Sprüchw. 3, 19; 8, 22—27; 24, 4; Ps. 104, 27. — Vgl. unsere Abhandlung : de divina Messiae natura p. 423 ff.

Was nun die Väter betrifft; so ist, so viel uns bekannt, fast nur eine Stimme darüber, dafs wenigstens Baruch 3, 38 von der Menschwerdung Christi handele. Sie sind zwar in einzelnen Punkten verschiedener Ansicht, allein sie stimmen doch darin überein, dafs diese Stelle sich auf den Messias beziehe. Namentlich sind es Origenes Comment. in Evang. Joan. tom. VI, c. 15 ed. de la Rue IV, 131, select. in Ps. 125 das. II, 825, Ter-

tullian cont. Prax. c. 16, Commodian carm. apolog. v. 366 (specil. solesmense ed. Pitra t. I, p. 31, Cyprian de orat. dom. 5 und testim. adv. Jud. 2, 6, wo er Baruch 3, 36—38 als Beweis anführt, daſs Christus Gott sei, Lactantius Institut. 4, 13. 8, wo er aus Jes. 45, 14. 15 und Baruch 3, 36—38 einen Beweis entnimmt, daſs Christus Gott und Mensch sei —, der Apologet Athenagoras legat. §. 69 nach der Ausgabe des Justinus in der cong. S. Mauri, p. 304, welcher, wie der Papst Felix III (Migne LVIII, 905) Bar. 3, 36 Christus als Gott verkündigt findet, Hippolytus, Bischof von Porto († 250), c. haeres. Noet. Nr. 2 und 5 (t. II, p. 7 ed. Fabric.), Epiphanius advers. haeres. 3, 37 c. 2 (edit. Petav. II, 481, das. c. 9, p. 487, 2, 69, c. 31, p. 755, c. 53, p. 776, c. 55, p. 778. 63, c. 16, p. 1098, Athanasius, der de incarn. et c. Ar., §. 22, I, 888 ed. congr. S. Mauri aus Bar. 3, 36—38 beweist, daſs Christus nicht nur Mensch, sondern auch Gott sei. vgl. Or. 2 cont. Arian., §. 49 ed. cong. S. Mauri I, 517, Cyrillus von Jerusalem Catech. 11, §. 5, Eusebius, Bischof von Cäsarea, demonstrat. evang. I, 6, 19 und advers. Marcellum 2, 1, Gregor von Nazianz Orat. 36 ed. Bill. I, 586, Basilius cont. Eunom. l. 4 ed. cong. S. Mauri I, 294, Cyrillus von Alexand. cap. de trinit. c. 6 bei Mai Nova collatio 8, 33, Chrysostomus, der unsere Stelle öfters citirt und sie von der Menschwerdung des Sohnes Gottes erklärt, so de incarnat. Domini I, 483 ed. Montfauc., cont. Judaeos et Gentiles I, 559, in Genes. s. 8, IV, 685, V. 229. 485, Hilarius de trinit. 5, 39, Ambrosius de fide I, 3, Augustinus cont. Maxim. Ar. l. 2, c. 26, §. 13. Vgl. die Erklärung des Buchs Baruch von Lic. Fr. Heinr. Reusch, Freiburg in Breisgau, 1853, woraus wir jene Citate entnommen haben.

Daſs die späteren Ausleger nach dem Vorgange so vieler ausgezeichneter Väter unsere Stelle, und namentlich V. 38, werden von Christus erklärt haben, bedarf kaum der Bemerkung. Wenn die Väter bei Anführung

unserer Stelle nur von Gott und nicht von der Weisheit sprechen, so liegt, wie bereits bemerkt ist, der Grund darin, dafs V. 36 die Worte: *οὗτος ὁ θεὸς ἡμῶν* stehen und *ὤφθη* und *συναvεστράφη* sowohl auf *θεὸς* als auf *σοφία* bezogen werden können. Wenn wir nun auch, wie wir bereits oben angegeben haben, der Meinung sind, dafs V. 38 von der Weisheit die Rede ist, so ist doch nach unserer Erklärung der Sinn im Wesentlichen derselbe. Dieser Meinung ist auch Reusch a. a. O. S. 203. Nach dem Gesagten ist es daher nicht nöthig, unsere Stelle nur im *mystischen* Sinne mit Estius auf die persönliche göttliche Weisheit zu beziehen.

Berichtigungen.

S. 6 Z. 11 lies יִשְׁכֹּן; Z. 22 lies הַעֲבִידְתִיהּ; Z. 29 setze , nach That. — S. 9 Z. 2 l. *welche*, Z. 8 l. *liegen.* — S. 21 Z. 37 Note 5 lies nach sei : *»und der Niedrige, Unterwürfige bedeute«.* — S. 41 Z. 28 lies *occidione.* — S. 50 Z. 4 lies nach graece, *»und Hengstenberg, Christol. Ausg. 2, Bd. 1, S. 32.«* — S. 52 Z. 34 l. יִסְכֹּן. — S. 67 Z. 21 lies *Gaser.* — S. 70 Z. 27 l. *laetificet* und Z. 28 l. *laetificet.* — S. 71 Z. 34 l. *pateo.* — S. 76 Z. 4 l. *Quem* und Z. 15 l. *ecce.* — S. 78 Z. 21 lies רְחַמְתִּי und Z. 22 l. עַמִּי. — S. 82 Z. 5 l. הִפְקִה. — S. 88 Z. 29 setze , nach (150). — S. 96 Z. 13 ff. ist aus Versehen die schon S. 76 angeführte Stelle wiederholt. — S. 116 Z. 8 l. ܟܨܘ, und Z. 10 l. ܟܡܕܡܢ. — S. 118 Z. 8 l. שַׁעַר. — S. 119 Z. 2 l. אֲרִי nach יָת; Z. 8 l. יַת nach בְּרָךְ. — S. 121 Z. 30 l. בְּרָךְ כְּכוֹכְבֵי. — S. 123 Z. 20 l. עֲלָיהָ; Z. 21 l. וְצִפְנָה. — S. 132 Z. 9 l. *διὸ* statt *διὰ*. — S. 147 Z. 3 l. יִשְׁמְךָ. — S. 161 Z. 33 l. *sollten.* — S. 181 Z. 10 l. יְרֻשָּׁה. — S. 182 Z. 7 lies *μακαρίζω*; Z. 8 l. *ἄσρον*; Z. 16 l. *σωζόμενον.* — S. 183 Z. 4 l. וִיהִי; Z. 5 l. בִּנְכַסִין; Z. 17 l. וִירוֹקָן; Z. 21 l. שֵׁיזְבוּתָא. — S. 184 Z. 7 l. וִיהִי und טוּרָא; Z. 8 l. בְּחֵיל. — S. 187 Z. 8 l. *ἀνατελεῖ.* — S. 189 Z. 26 l. *Lachais* statt Cachais; Z. 33 l. *Lachais.* — S. 194 Z. 9 setze " nach *Gott*) — S. 198, Z. 13 lies *Moabiter. Der.* — S. 202, Z. 28 lies *man* vor *wo.* — S. 206, Z. 5 l. *Alfa.* — S. 226, Z. 17 l. קֹסֵם. — S. 270, Z. 3 und 4 l. *Geld* statt *Gold.* — S. 293, Z. 10 l. אֱלֹהָי statt אֱלֹהֵי; Z. 27 streiche ܗܘܐ bis ܡܟܢܫܐ; Z. 28 l. ܐܦܩܘܦ. — S. 294, Z. 17 lies אֻמּוֹת. — S. 295, Z. 28 l. לִי nach הֲדָמֵי; das. l. לְכוֹן. — S. 297, Z. 4 l. דִבְרִי. — S. 300, Z. 1 l. *Frassen*; Z. 20 nach Christum lies : *prophetas a deo missos habuerunt.* — S. 308, Z. 34 und 35 l. *Pareau.* — S. 309, Z. 17 l. *Bechai.* — S. 345, Z. 1 l. *nur* vor *vom Messias*; Z. 12 l. *entnehmen.* — S. 357, Z. 19 l. *vor* statt *von.* — S. 381, Z. 6 l. Eva nach : *erkannte.* — S. 385, Z. 30 l. *Hofmann.* — S. 448, Z. 11 lies יְהָיֶה־לִּי. — S. 450, Z. 20 l. *hauptsächlich* statt *ausschliefslich.* — S. 458, Z. 4 l. *Sohns*; Z. 32 l. ܐܣܘܬܐ; Z. 31 l. *ἔσχατοι.* — S. 462, Z. 5 lies ܐܡܘܢ; Z. 22 l. נְעִים statt בְּעִים; Z. 26 l. נְעִים. — S. 473, Z. 20 l. *verbürgt.*

Druck von Wilhelm Keller in Giefsen.

Druck von Wilhelm Keller in Giefsen.

